د. محمد الطيب قويدري

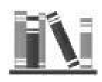
مفهوم التراث

في النقد العربي الحديث

مفهوم التراث
في النقد العربي الحديث

د. محمد الطيب قويدري

دار إي-كتب



The concept of heritage in modern Arab criticism
By: **Dr. Mohamed Tayeb Kouidri**

Published by E-Kutub Ltd
Distribution : Amazon, Kindle, Google Books, Play Store & e-kutub.com
ISBN: 978-1-78058-363-1
First Edition
London, May. 2018
** * **
الطبعة الأولى،
لندن، أيار – مايو 2018
مفهوم التراث في النقد العربي الحديث
المؤلف: **محمد الطيب قويدري**
الناشر: E-kutub Ltd ، شركة بريطانية مسجلة في انجلترا برقم: 7513024

إشعارنا بوجود نسخة غير مشروعة، وذلك بالكتابة إلينا:
ekutub.info@gmail.com
يمكنك الكتابة الى المؤلف على العنوان التالي:

kouidri107med@gmail.com

الفهرس

الإهداء

إلى أبي وأمي
عسى ربي أن يكرم مثواهما برحمته الواسعة.
وإلى عمي الحاج الطيب قويدري الذي يلهمني، وتؤنس غربته حضوري.

تنويه

مادة هذا الكتاب مستمدة من الرسالة التي قدمها المؤلف للحصول على درجة "دكتوراة الدولة" من معهد اللغة العربية وآدابها بجامعة الجزائر الأم، وقد تكرمت بمناقشة الأطروحة لجنة علمية ضمت السادة الأساتذة الأفاضل:

الأستاذ الدكتور: نور الدين السد رئيسا

الأستاذ الدكتور: عبد القادر هني مشرفا، ومقررا

الأستاذ الدكتور: أحمد حيدوش عضوا

الأستاذ الدكتور: الطيب بودربالة عضوا

الأستاذ الدكتور: محمد لبصير عضوا.

وبعد المناقشة أجازت اللجنة الموقرة صاحبها بتقدير مشرف جدا.

مـقـدمــة

يتناول هذا الكتاب بالدراسة مفهوم التراث ضمن النقد الأدبي العربي الحديث في الحيز الزمني الممتد من فجر النهضة حتى الحرب العالمية الثانية. ويرجع حصر الموضوع بين الحدثين المذكورين إلى عناية المؤرخين العرب المعاصرين بحملة نابليون على مصر، وعناية مؤرخي الأدب بالحرب العالمية الثانية باعتبارها نقطة تحول في تاريخ الغرب والعالم، فأغلب هؤلاء يعدون الحملة الفرنسية نقطة بدء تواصل الأدب العربي الحديث **مع أدب الغرب وثقافته، وانفعاله بهما**. ذلك أن الحرب الكبرى مثلت الصدمة التي هزت ضمير الإنسان المعاصر، ودفعت بحركة الشعر نحو استبطان عميق للذات استهدف الرقي بالنزعة الإنسانية وكبح المادية المفرطة، فاتحا بذلك الباب لتنظير أدبي **جديد.**

من باب التدقيق يجدر التنويه أن " مفهوم التراث " هو موضوع معالجة معرفية إجرائية، بسبب صلته بنظرية النقد من جهة، وبنظرية المعرفة المعاصرة التي لا تعلن دائما عن هويتها

الغربية بصورة صريحة، ففي الغالب يكتفي الفكر المعاصر بأن يشير إلى الموضوع بعبارة عامة هي "الحداثة"؛ وربما كانت هذه الطبيعة الإجرائية وراء تصور المفهوم باعتباره كيانا مجردا يتطلب اقتراح تأسيس إبستيمولوجيا خاصة موضوعها النقد الأدبي، تعتني بدراسة مبادئ النقد الأدبي، ومناهجه، ونتائجه، انطلاقا من فرضية تقول إن النقد الأدبي هو "**عملية معرفة مستقلة لها سيرورتها الخاصة**".

على ضوء هذا التحديد ندرس مفهوم التراث باعتباره أداة معرفة، اصطنعها العقل العربي الحديث. ونتوخى لهذا الغرض الوقوف على تكوين هذا المفهوم المفتاح، ووصف بنيته منظورا إليها من زاوية شروطه الخاصة، وطبيعته كأداة من أدوات تفكير الناقد الأدبي، فضلا عن سياقه العام، سياق الحياة الاجتماعية، وما ينجر عن النقص في الدراسات الأكاديمية الرامية إلى تأصيل النظرية النقدية، مع مراعاة ما يتطلبه تأسيس إبستيمولوجيا خاصة بالنقد الأدبي من اهتمام باستقلال المعرفة النقدية النسبي وتأكيد تصنيفها ضمن المعرفة الموضوعية

(**العلمية**) التي يمكن مراجعة أخطائها، وتنظيم **سيرورة هذا التصحيح.**

ومن جانب آخر نذكر أن هذا الاختيار له طابع التجربة الذاتية من خلال اقتراح أساس نظري ما، وبناء جهاز من المفاهيم ضمن مشروع شخصي يتخذ من النقد التطبيقي حقلا لتأسيس نوع من الدراسة للنصوص في الأدب وغيره، انطلاقا مما سماه ألتوسير "**الوحدة المشكلة للنص**" أو ما يمكن القول إنه "**الوحدة المشكلة للأدب**" بمعناه عند العرب القدامى.

ومن الطبيعي أن تتوسل الدراسة بمنهج قراءة شكلي مستنبط من طبيعة الموضوع حيث تتم المزاوجة بين النظري والمجرد وبين الواقعي والتجريبي من أجل وصف بنية المفهوم، والتعرف على سيرورة تكوينه، والكشف عن الجدل الكامن بين شروط المفهوم الخاصة، وشروط النهضة السياقية، هذا التركيب النظري يجمع بين البنية والتكوين من جهة، ووظيفتهما من جهة ثانية، تمهيدا لجمع مادة الوعي الجمالي النهضوي العربي الحديث، وسعيا لكتابة تاريخه. ولتطبيق **هذا المنهج تم تقسيم الموضوع**

إلى مدخل وسبعة فصول.

في المدخل تصور الدراسة المقترحة، و**كشف عن جديدها وهو توخي النظر إلى المفهوم على أنه بنية مكتملة لها نظام ضبط ذاتي، وسيرورة تكوين لا تكتمل معرفتها إلا ضمن سياقها، وبما يتفق وخصوصياتها التكوينية، وهذه المحاولة تنهض على فرض رئيس يرى المفهوم كيانا معرفيا حيا، ويصل حياته بشروط وجوده وتطوره الثقافية والاجتماعية.**

ويعرض الفصل الأول تحليل نظرية النهضة وبيان وضع المفهوم ضمنها وذلك بالتنقيب عن مظاهر الجدل بين العوامل الداخلية والخارجية التي شكلت الوعي الحضاري العربي الإسلامي، ورصد العناصر التي جعلت من النهضة الحل **الذي أخرج العرب من براثن الركود والانحطاط، ثم المشكلة التي حالت دون تطور التيقظ والتطور الاجتماعي والثقافي عند العرب نحو الابتكار والتجديد، وهذا الازدواج لا يتضح إلا بفحص منشأ أفكار التحديث وعرض المراحل التي عرفتها**

محاولات تجديد النظرة إلى الذات.

أما الفصل الثاني فيتضمن محاولة وصف ظاهرة التراث باعتبارها ظاهرة اجتماعية ثقافية، وهو الوصف الذي ينشد الوقوف على المنطق الذي حكم تطور جهود استكشاف التراث الأوروبية والعربية، ومناقشة حضور الموروث حضورا **تداوليا ماديا في الواقع، فضلا عن حضوره النفسي والعقلي، وانتقاله من حال السكون والإهمال (الموت) إلى طور الحركة والإحياء على أيدي مستكشفيه الجدد.**

ويتناول الفصل الثالث علاقة المفهوم بالمنهج، ومحاولة تحديد شروط المقاربة الإبستيمولوجية للمفهوم، بعد فحص مكوناته، ومناقشة العلاقة بين الذات العربية وموضوعها، وفحص مسار معرفتها التاريخي، وما وقف في سبيل تطوره من عوائق معرفية أدت إلى تضخم الثقة بالأسلاف ونظم معرفتهم، أو الانبهار بالغرب، وكيف تعاظم نفوذهما على حساب الثقة بالذات العربية المبدعة،

وقدرتها على التجديد والابتكار.

أما الفصل الرابع فبمستهله محاولة اقتفاء أثر سقوط المعرفة، ليستجمع شروط متابعة تكوين مفهوم التراث في عصر النهضة الحديثة، ويطلب هذا الهدف بدراسة عمليتين لكليهما أهمية تاريخية عظيمة وهما عملية استبدال الموروث القديم بموروث أقدم قادر على تفعيل استئناف مسار الثقافة العربية التاريخي، وعملية استبدال التقليد القديم الموروث بموروث أجنبي يستنبت بغرض منح الذات خصوبة مختلفة المنبع بفضل عناصر الموروث المذكور الجديدة.

وتستكمل عملية وصف بنية المفهوم في الفصل الخامس، والهدف منها كشف النقاب عن العلاقات التي تصنع فعل التوريث والوراثة، وكيفيات وجود هذا الفعل عند القدماء، بصورته المضمرة، ثم تطوره على عصر المتأخرين، فالمحدثين من عرب عصر النهضة، وتتضح هذه البنية بدراسة علاقات النحل والسرقة، والتقليد والتجديد، والتوليد والإحداث، ثم الاقتباس والتناص، وغير ذلك من العلاقات التي

رسمت حياة المفهوم ضمن سيرورة المعرفة العربية من القديم إلى الحديث، وأخفت بعناية الأهداف الاستراتيجية الحضارية الكامنة وراء ضموره حينا وظهوره حينا آخر.

ويدرس الفصل السادس وظيفة التراث في النقد الأدبي العربي الحديث ويتناول الوصف تحديد الفعلة الاجتماعيين الذين رسموا حدود استخدام المفهوم، كما يبين الدوافع والعوامل النفسية والاجتماعية، والظروف التاريخية التي حددت أطر هذه الوظيفة، وربطتها ربطا عضويا بالنهضة، وبنوع فهم المستخدم لدور الموروث، وطريقة تصوره للنهضة.

ويختم الفصل السابع من الأطروحة مادة الكتاب بعرض التركيب النظري للقضايا الفلسفية والجمالية التي يثيرها وجود الموروث في الواقع، ويتسبب فيها حضور مفهوم التراث في المعرفة العربية المعاصرة ولاسيما المعرفة النقدية منها، ويتناول الفصل قضية انتظام المفاهيم في أحكام، كما ي**تناول مشكلة وراثة الخبرة،**

والخبرة الجمالية في المقام الأول، وهي المشكلة التي انجر عن التفكير فيها استحداث مفهوم التراث في الخطاب العربي المعاصر، باعتباره كيانا معرفيا يوازي وجوده ظاهرة التراث نفسها، وربما يستمر بعد اختفائها مدة من الزمن.

من النافل القول إن هذه الأطروحة تتضمن محاولة قراءة تبحث عن المظاهر التي تجلى عبرها المفهوم في نصوص نقد عصر النهضة الأدبي العربي الحديث، ولا بأس من أن نشير هنا إلى أهم المصاعب التي واجهتنا وهي غياب العبارة الصريحة عن مفهوم التراث في النص النقدي الحديث، بل وغياب النظر الذي يؤسس المفهوم، ويبسط المبادئ التي يقوم عليها وهو ما يمكن إرجاعه إلى كون التراث في أذهان رواد النهضة عرف بطريق التسليم من دون محاولة تعريفه، بل ومن دون فتح أي نوع من النقاش الذي يوضح مكوناته أو هويته وشخصيته، مما حدا بكثير من الدارسين والمفكرين إلى التأكيد على غموض شخصية التراث وغموض **هويته**.

ولقد حفلت مكتبة النقد العربية بكثير من

الكتب التي نبهت إلى ضرورة العناية بالتراث ودراسته دراسة علمية موضوعية لكن أغلب المؤلفات في هذا الشأن لم تتناول المفهوم إلا باعتباره موضوعا لا ينفصل عن البحث في ظاهرة التراث، فقد استقصى أدونيس في مشروعه الموسوم "الثابت والمتحول: بحث في الأتباع والإبداع عند العرب" ظواهر التراث باحثا عما سماه المبادئ العقلية التي مكنت العرب والمسلمين من إنتاج التراث، لكنه صنف هذه المبادئ العقلية تصنيفا مزدوجا حسب مكونات الصراع الاجتماعي والسياسي والديني وغفل عن كون الوعي النقدي ضروري للخلفية الشيعية الصوفية تماما كما هو ضروري بالنسبة للخلفية السنية، ودفعه ذلك التوسع في البحث عن الكل إلى البعد عن قضايا المفهوم.

وقد ساهم عز الدين إسماعيل بشروعه في وصف أسس النقد العربي الجمالية، ورصد قضايا التراث وظواهره الفنية والمعنوية، مثله مثل كل من مصطفى ناصف، وغالي شكري، بقراءتهما التراث، ونبش جذوره القديمة، في تقديم بعض الإشارات على طريق مناقشة المفهوم اللاحقة،

وقبل كل ذلك كان طه حسين قد جمع أحاديث له في كتاب سماه "التقليد والتجديد" لخص فيه أراءه النظرية في موضوع التراث، من زاوية ثنائية التجديد والتقليد، لكن أقرب الأعمال إلى موضوعنا هي الدراسة التي أعدها جابر عصفور، الموسومة "قراءة التراث النقدي" وضمّنها مقدمات منهجية قيمة، غير أن هذه الدراسات وغيرها لم تعن بتحليل أداة النقد **المستخدمة لمعرفة التراث قدر عنايتها بالظاهرة، وتجلياتها المختلفة في مجال المعرفة عامة، وفي النقد بصورة مخصوصة.**

كل أولئك يضاف إلى مؤلف محمد عابد الجابري الشامل الموسوم "بنية العقل العربي"، ومشروع طيب تيزيني لقراءة التراث، وكلها ساعدت بصورة أو بأخرى على تأكيد قناعتنا بحاجة النظرية النقدية العربية والبحث الإبسيمولوجي إلى دراسة أكاديمية تتناول بالوصف والتحليل أدوات المعرفة أي مفاهيمها، وتقف عنايتها على مفهوم التراث الذي يعبر وصفه عن إرادة الذات العربية، وعزمها على التكفل بإشكالية التراث بعد أن صعب عليها

تعويض النظرة التي ترى في التراث مصدر تنوير، بنظرة جديدة ترى فيه معطى مهما من معطيات التاريخ من شأنه أن يفيد الحاضر، دون أن يتجاوز هذا الدور، أو أن يطمح بعض مروجيه إلى تحديد تصور المستقبل انطلاقا منه وحده.

ويجدر التنويه بأن مفهوم التراث لم يغب غيابا تاما عن خطاب القدماء بل اقترن بمصطلحات وألفاظ مختلفة، دل عليه بعضها كلفظ الرواية ولفظتي الإحداث والتوليد، والقديم والمحدث، وكلها من لفظ القدماء واصطلاحهم، لكن لفظ التراث حمل منذ بداية النهضة دلالة مهمة عن وصول ظاهرة التوارث إلى مفترق حاسم بين أن نرث عن أسلافنا أو أن نرث عن أسلاف العالم الجدد، وأن هذا التردد صرفنا لفترة عن الانتساب إلى سلك مكتسبي الخبرة بجهدهم الخاص، الذين نخلع عليهم صفة المبدعين المبتكرين، أو الخالقين، والمكتشفين.

ونختم بالإقرار بأفضال كل من له فضل في إيصال هذا العمل إلى صورته الحاضرة، وفي

مقدمة هؤلاء الأستاذ الدكتور عبد القادر هني الذي احتضن هذا المشروع وقاد خطى صاحبه، وأغدق عليه موفور الرعاية، ومحض النصح، وكريم المودة، وصدق التشجيع، كما لم يبخل بكل صور العون والمؤازرة، بعد أن تعذر على الأستاذ الدكتور محمد حسين الأعرجي – جزاه الله وكل الأساتذة والمعلمين كل خير– مواصلة إشرافه عليه، وكان قد تكرم بادئ ذي بدء بتبني الموضوع، قبل **أن يغادر هذه الديار، التي تذكر له علمه، وتشيد بإنسانيته وصدقه، وتدعو له ولأمثاله ممن خدموا هذه البلاد الطيبة من رجالات العلم بتمام الرفعة والسؤدد.**

محمد الطيب قويدري

الجلفة في 15 شعبان 1422ه

الموافق 01 نوفمبر 2001 م

مدخـل: المفهوم أداة المعرفة النقدية

يمكن أن نعرف المفهوم، لغاية إجرائية، بأنه **"أداة المعرفة التي تستخدمها الذات العارفة لصنع معرفتها بالأشياء وبنفسها." ونسوق هذا التعريف العام مشيرين به إلى جملة الاعتبارات والعوامل التي تجعل من المفهوم ثمرة فعل المعرفة المتطور من عنصر لا شعوري، إلى حدس. والآليات التي صنعت منه وسيلة يستخدمها العقل ليستكمل إنجاز هذا الفعل، الأمر الذي يضع المفهوم في مرتبة "الوحدة الأولية" الضرورية في سيرورة تكوين المعرفة.**

ويمكن للتحليل الذي يتقصد إبراز تاريخية المفهوم، أن يفيد الوصف الآني لبنية المفهوم التي حظيت بعناية الإغريق، ولو بصورة غير مباشرة، حيث وجد المفهوم باعتباره موضوعا مكانه ضمن المناقشات العقلية التي حاولت تعريف العلم الحقيقي، ودارت بين بارمنيد ويوريبيدس وأدلى فيها سقراط ثم أفلاطون بدلوهما حتى قبل أن يكتمل بناء صرح أولى

نظريات المعرفة التي بلغتنا على يد أفلاطون [1] .

والواقع أن موضوع المفهوم الذي ناقشه علماء الأصول المسلمين من زاوية المقابلة بين المنطوق والمفهوم في النص لم يشهد تطوره نحو الدراسة المنطقية والعلمية، ولم تتجه دراسة المفهوم نحو المقاربة الموضوعية إلا مع نضوج الفلسفة الحديثة، لتتطور في القرن العشرين، مستفيدة من ازدهار الإبستيمولوجيا بشقيها العام والخاص [2] ، واستئثارها باهتمام الباحثين في العلوم الاجتماعية والإنسانية، وهذا **التطور هو الذي أدى إلى جعل المفهوم موضوعا حيا من موضوعات فرع حديث من فروع البحث الاجتماعي هو" تقنيات المعرفة والبحث".**

وقد ساعد تسارع إنتاج المعارف على تأكيد الاهتمام بالسيطرة على دراسة المفاهيم وأنواعها وآفاق تطورها، وتجديد السعي إلى تقسيم هذه الدراسة وفق منهج علمي يكفل تصنيف المشكلات المستجدة في عالمي الاتصال وتكنولوجياته التي تضع أمام الباحث ضروبا جديدة من التحدي لا مناص من ضمها إلى

موضوع **دراسة المفاهيم، بغرض المساعدة على تحسين طرق التحكم في تلك التقنيات، وإثراء فعل المعرفة المرتبط ارتباطا عضويا بها من جهة الأداء، وتطوره.**

أما الدراسة المقترحة في هذا المدخل فتنقسم إلى قسمين متداخلين يتناول أحدهما المفهوم في صورته المطلقة مستهدفا البحث عن ولادته وطبيعته القبلية والبعدية، بينما يختص الثاني بدراسة روابط المفهوم بسياقاته المعرفية وانتظامه ضمن أفعال العقل الأخرى مثل الحكم، وبذلك يتوخى هذا المدخل تقديم توضيح يتناول الجوانب النظرية، وما قد يداخلها من أضرب الالتباس.

دراسة المفهوم:

يعد موضوع المفهوم من أهم الموضوعات التي تدرسها نظرية المعرفة، غير أن واقع ممارسة المعرفة، وما يفاجئنا به تطور وسائل الاتصال السريع، يوجهان البحث باطراد نحو جعل المفهوم موضوع

اهتمام أول واعتباره موضوعا حقيقا بأن يدرج ضمن موضوعات تقنيات المعرفة: الفرع الأحدث عهدا من فروع نظرية المعرفة المعاصرة، وضمن هذا الفرع الدقيق المرتبط بكل من الإبستيمولوجيا والمنهج يمكن أن تدرج الدراسة التي تتناول وسائل المعرفة مثل النظريات وأدواتها أي المفاهيم التي يتوسل بها العقل البشري لمعرفة موضوعه.

ولا ينبغي أن يفهم من ذلك تصنيف المفهوم ضمن الموضوعات المستحدثة، أو إغفال الخلفية التاريخية لنشوء ما قد يطلق عليه تسمية" نظرية المفهوم "ضمن نظرية المعرفة الحديثة، بل إن نواة مسعانا تنبثق من الانفتاح على ما عرفته فلسفة العلوم من استقطاب اهتمام الباحثين في الانسانيات بعد ما حققته من مكاسب نظرية بفضل اجتهادها المضني في دراسة مبادئ العلوم الحديثة، ومناهجها، ونتائجها. وبفضل ما حققته من صقل عملية التفلسف، والتأثر بالفكر العلمي الحديث [3] .
وهكذا فإن البحث عن تصور المفهوم، في هذا

السياق، لا يغفل حداثته، ولا يغفل أيضا **تاريخيته التي هي جزء من سيرورة المعرفة الحديثة.**

فموضوع هذا المدخل هو السعي إلى وصف المفهوم، وهذا الضرب من الوصف يجرنا نحو ما يمكن أن يطلق عليه مفهوم المفهوم؛ ونعني بمفهوم المفهوم محاولة تتبع مسار العلاقة بين أنماط التفكير التي اهتمت بالتنظير للمفهوم، والأنماط التي رأت في المفهوم ما يعادل كائنا اجتماعيا ذا صياغة نظرية، يمثل فعلا إنسانيا في مستوييه الفردي والجماعي. ولهذا السبب اتخذ محتوى هذه المحاولة صيغة تصور مزدوج للمفهوم ينظر إليه من خلال مستويين أساسيين فيه هما: بنيته التجريدية أو النظرية كما تمثل بناء صورتها الوعي الإنساني وقد يطلق عليها "البنية المنطقية" وبنيته التجريبية كما حددتها شروط الممارسة العملية.

أما البنية التجريدية للمفهوم، فهي عبارة عن مخطط ذي طابع تجريدي، أو ضرب من

ضروب التمثيل الهندسي الذي يتيح نوعا من الفصل التلقائي بين صورة المفهوم التي تعادل بنيته المنطقية، وبين المضمون الذي يعطي تلك الصورة معناها ومادتها حين يضاف إليها. ولا مجال للشك في أن الغرض من هذا الفصل هو محاولة تصور(بناء) هذا النمط المأمول من التمثيل الذي يمكن أن يصلح لوصف جميع المفاهيم أو أغلبها، أو وصف مجموعات متقاربة منها، في الأقل، يجمع بينها قدر من الانسجام.

ووفق هذا التصور الذي يكدح المنظرون من أجل بلوغه، تحول المفهوم بصورة متدرجة، ومتزايدة إلى كيان ذي ماهية مجردة، ما انفكت تستقل بسبب طابعها المجرد عن كل ما يمنح مفهوما من المفاهيم خصوصيته ضمن سيرورة معرفية بذاتها، أو ضمن حقل من حقول المعرفة.

وأما المستوى الثاني من مستويات المفهوم فيمكن أن نطلق عليه وصف البنية التجريبية

للمفهوم، وهذا المستوى يتعلق في المقام الأول بالمحتوى الذي يعطي المفهوم وجودا معينا يرتبط بمكوناته التي هي وقف على ضرب مخصوص من الوعي يعكس اهتمام القائمين بصنع أو إنتاج المفهوم، وبالحاجة والشروط التي دفعتهم إلى صياغته صياغة مخصوصة، واستخدامه وفق أهداف محددة بمراجع وبأنواع من السلطة، وبالثقافة والجمال الفني، وبالمخيال واللاشعور الجمعي [4] .

وفي سياق هذا البحث عن موضوع المفهوم حاولنا من خلال اقتناص البنيتين المذكورتين تجاوز المسعيين السالفين الذي سلكت سبيلهما المعرفة من أجل التعرف على المفهوم وتعريفه، وذلك بالتوليف بينهما ضمن مسار يقوم على نظرة تحليلية تركيبية. وهو إجراء يبين اقتناعنا بأن توازي المسارين يفضي إلى مجانفة حقيقة وجود المفهوم الموضوعية، بسبب تصور هذا الوجود تصورا ميكانيكيا يفصل بين التجريد والتجريب، وبين الوعي والواقع، وبين المفهوم وسيرورة تكوينه

ووظيفته في المعرفة. وبذلك اتجهنا نحو البحث عن صورة المفهوم في مضمونه، وعن مضمونه في صورته من خلال تصور المفهوم باعتباره بنية الفعل المعرفي الحية التي تتألف من نشاط العقل ضمن دينامية الممارسة العملية للحياة.

والتطبيق على مفهوم التراث في النقد العربي موضوع هذه الأطروحة، يوجه مسار البحث نحو الربط بين شقي المفهوم الرئيسين وهما:

- صورة إدراك الوعي وتمثيله الظاهرة موضوع الإفهام.

- الشروط الاجتماعية والثقافية التي جسدت حضور التراث في الوعي ممثلا حضوره في الواقع.

فإذا ما تأملنا العقل، وقمنا بفحصه باعتباره الفعل الثقافي المسؤول عن إنتاج المعرفة نكون قد أنجزنا الشطر الأول من المهمة، غير أن هذا الشطر يقتضي منا استكمال قسيمه **ورديفة الثاني الذي لا يتضح إلا به وهو سياق**

الظاهرة الاجتماعية، وما تنهض عليه من شبكة علاقات تمتد من الانسان إلى الموروثات، ومن الموروثات إلى الإنسان، ضمن الحقل الجمالي.

وإذا كان مخطط هذه الدراسة ينشد الوقوف على علاقة العقل بالتجربة فإن مدار موضوعها البحث عن موقع مفهوم التراث بين حقليه المتـلازمين المتباينين وهما: الحقـل الجمالي أي حقل الحساسية والإدراك الحسي، والحقل الإفهامي **وهو حقل إدراك عقلي ينهض بتمثيله التنظير للنقد الأدبي بدوره.**

فمفهوم التراث هو في الوقت نفسه أداة معرفة عقلية باعتباره وسيلة نظرية لإنتاج معرفة تحدد شروط التغيير وتناقش المسائل المتعلقة بالذوق القديم وصلته بالذوق الجديد؛ كما أنه يعد من جهة أخرى أداة الحكم على العمل الفني وفق معايير جمالية جماعية موروثة.

وتتجسد هذه الطبيعة المزدوجة للمفهوم أكثر ما تتجسد في الاقتران بين النقد والفلسفة فيما يطلق عليه فلسفة النقد،

وفي فلسفة الجمال، وعلم الجمال. فضمن التطبيق يمنح الحكم الجمالي المفاهيم النقدية فرصة الارتباط ببعضها، بما يوفـره من تسلسـل يربط بينها في علاقة نوعية هي علاقة المعرفة التي تمكن العارف من ترجمة معطيات الذوق الجمالي المحسوسة إلى معطيات معقولة تقبل التعامل بها ضمن نظام العقل النظري، عن طريق وصل المشاعر بالمفاهيم والأفكار.

إن استخدام المفهوم يفضي إلى نشوء وتسلسل الأفكار ومنظوماتها، لكن مادة المفهوم، وبيئة استخدامه النوعية الممثلة بالنقد الأدبي، والهدف الذي ينتهي إليه، وهو محاولة تصور الجمال، تنتمي كلها وبصورة من الصور إلى عالم الحساسية الذي لا يحل ضمن تقاليده اللجوء إلى الأفكار لتقديم تمثيلات تشير إلى حضوره. ذلكم هو التناقض الأساسي الذي يحتاج إلى تفسير، وهذا التفسير لن يصبح ممكنا، في تصورنا، إلا من خلال عملية

التحليل المذكورة آنفا، التي من شأنها أن تساعد على توضيح طبيعة المسارات المتزامنة والمتوازية لكل من الاستخدام والتصور.

النقد الأدبي ومستويات المعرفة:

النقد الأدبي من أقدم أنواع المعرفة الإنسانية، ومن المعقول من الناحية التاريخية ربط ظهوره بظهور عصور التدوين الكبرى التي زامن ظهورها فجر كل حضارة من حضارات الكتابة الكبرى مثل الحضارة اليونانية، والحضارة العربية، فالحضارة الغربية الحديثة. وحسب التقسيم القديم للنشاط المعرفي، فإن النقد الأدبي لم يكن منفصلا تماما عن الفلسفة، بل إن مباحثه إنما أملتها اهتمامات الفلاسفة وحاجتهم إلى استكمال بناء النظم المعرفية التي ظهروا ضمن مسارها التاريخي، والإجابة عن أسئلة الوجود والكينونة، والوصول إلى مستوى بناء نظرية المعرفة الخاصة بكل منهم...، **إلخ.**

وفي العصر الحديث جدد تقسيم النشاط العلمي والمعرفي (الذي يمكن اعتباره إحدى

المهمات التنظيمية التي يتولى دراستها فرع من فروع علم الاجتماع، هو علم اجتماع المعرفة) وأدى ذلكم التجديد إلى تعديل تصنيف النقد الأدبي ليدرج ضمن الإنسانيات أو العلوم الإنسانية. وتجدر الإشارة إلي أن اهتمام القدماء بصياغة حد **النقد الأدبي أو تعريفه كان له مدلول مختلف لديهم عن اهتمام المعاصرين بموضوع النقد، وفي الحالين يعد تقديم تأمل النقد نفسه، بدلا من تأمل موضوعه أي الأدب، المدخل الذي مهد لضبط موضوع فلسفة النقد، وهيأ الأسباب لتأسيس نظرية ذات طابع فلسفي هي نظرية النقد.**

ويبقى هذا الموضوع أي موضوع النقد الأدبي هو ما سيمنح مشروع الاختصاص النوعي هذا مشروعيته المعرفية. ومن الواضح أن النقد الأدبي يستمد هذه المشروعية من طموح الناقدين ومنظري الأدب، ثم دأب أصحاب الدراسة الأدبية المتأثرين بالعلوم الطبيعية، ثم الاتجاهات اللغوية (اللسانية والشكلية منها بصورة خاصة) على السعي إلى تمييزه عن سائر أنواع المعرفة

العلمية، مستقلا بموضوعه الخاص عن سائر أنواع المعرفة الأخرى [5] . وهذا الموضوع النوعي هو الذي اقترب بالنقد من صفة **"علم الأدب"** التي رادفته، ويمكن لنا أن ننعتها بالعبارة الآتية الأكثر تحفظا:" معرفة الأدب معرفة علمية "**بدلا من موضوعه المعياري التقليدي وهو الحكم على الأعمال الأدبية وتقدير قيمتها.**

لكن النقد الأدبي لم يقف عند حدود محاولته التعرف على الأدب والحكم عليه، أي محاولة وصف العمل الأدبي، والتنبيه إلى مكوناته وشروط تقديره وتقييمه، من أجل الحكم عليه؛ وإنما تعدى ذلك إلى محاولة التعرف على محاولة التعرف نفسها [6] . **فدل ذلك على قصد تأمل نشاطه الخاص، وهو ما يعني أن النقد الأدبي وصل- باعتباره نوعا مميزا من أنواع المعرفة- مرحلة ارتقت به من مستوى المعرفة إلى مستوى معرفة المعرفة، وهو ما يعني أن هذا المستوى الثاني يندرج تماما ضمن نظرية المعرفة، التي تحاول تحليل أسس النقد وطرقه ومبادئه ونتائجه.**

وبتحقيق هذه النقلة في عالم النقد الأدبي يكون المسعى نفسه قد اختلف نوعيا وفق تغيير مسار التعرف، واتجاهه وجهة يختلف موضوعها عن موضوع النقد الأصلي، الأمر الذي أدى إلى نشوء حقل جديد هو حقل نظرية النقد الأدبي، أو كما يشير إليه بعض منظريه باستعمالهم مصطلحين مترادفين بالرغم من الاختلاف النسبي بينهما وهما مصطلح فلسفة النقد، ومصطلح نقد النقد الأدبي، ومن هنا نشأت الحاجة إلى **وجود نظرية للنقد على غرار نظرية الأدب التي تتداخل مباحثها مع مباحث النقد الأدبي بصورة تجعل الواحد منهما مضمنا في الثاني كليا.**

ولعل من موضوعات هذه النظرية المفهوم الذي يبقى خاصية الإنسان، ونقطة بداية تفوقه وتميزه على غيره من الكائنات الحية المعروفة، لأن إدراك الجمال والحكم عليه يتوقف على وسيلتين اثنتين هما:

- **الإحساس:** الذي يمكّ**ن صاحبه من تمثيل شيء بعينه، ممهدا الطريق للمفهوم الذي**

يضطلع بالباقي، وهو تمثيل جميع الأشياء التي تؤلف نوعا واحدا باشتراكها في خصائص محددة.

- والحدس الذي يوفر للمفهوم محتواه، في حين يجعل المفهوم الحدس مبصرا [7] .

أصل المفهوم ومصدره:

إن الذي يعنينا من المعالجة النظرية للمفهوم، أو النقاش النظري الذي اتخذ من المفهوم موضوعا من موضوعاته، هو كون المفهوم يثير قضية مهمة في المعرفة هي قضية الأصل أو المنطلق الذي نبني على أساسه معرفتنا للحياة أو الوحدة الأساسية الأولى التي يعتمد عليها تفكير الإنسان [8] . والتقابل بين تصور عقلاني وتصور تجريبي، أو بين تصور مثالي وآخر مادي للمفهوم إنما يرتبط بتطور الفكر نفسه، وطريقته في تنظيم نفسه، واستكمال مسار بَنْيَنَتِهِ **الخاص، ضمن مرحلته التاريخية المعطاة، أكثر مما يتعلق بتكوين المفهوم نفسه ونموه.**

وإذا كانت الحياة نفسها تمزج–بطرق ليست

دائما بسيطة أو واضحة وضوحا كافيا–بين الوجود وصورته، **وبين الفكر والتجربة، وبين الحضور والغياب، وبين المادي واللامادي، فإن هذا المزج نفسه يمكن أن يتسرب إلى العناصر والعلاقات التي يتألف منها تفكير الإنسان، ونشاطه العقلي، وبذلك يصبح كل تصور عقلي للمفهوم يغفل تعقيد الحياة بمثابة عملية تبسيط تحمل في طياتها الإخلال، وقد تفضي إلى عملية تضليل.**

لقد تعرض التفكير في موضوع المفهوم إلى جملة من القضايا التي يثيرها المفهوم باعتباره أداة معرفة مثل قضية أصل المفهوم، وتجريده، وولادته أو انبثاقه، وبنيته المنطقية، وتنوع مظاهره المرتبطة بمجالات المعرفة التي يستخدم فيها، وعلاقته بالواقع وظواهره، وذاتيته، وموضوعيته. لكن المهم في قضية أصل المفهوم هو أننا لا نستطيع في الأغلب تحديد ما إذا كانت التجربة نفسها هي التي ينشأ المفهوم مصاحبا تحققها، أم أنه يرتبط بها بوساطة الخيال، أو الاستنتاج، أو الحدس، فقد اعتقد كانط «أن كثيرا من المفاهيم تولد من

استنتاجات سرية وغامضة ترتبط بتجارب، لتعمم بعد ذلك انطلاقا من هذه على غيرها(...) وقد يوجد الكثير مما ليس من أحد جوانبه سوى جنوح خيال، في حين يصح من جانب آخر أن بعض الاستنتاجات ليست دائما خاطئة حتى ولو كانت غامضة » [9] ، **ومن ملاحظة كانط السالفة ندرك أن المفهوم قد لا يكون دائما نتيجة أفعال معرفة واضحة أو صحيحة.**

ومن جهته ينبه هيغل إلى أهمية الطابع الجدلي للمفهوم حيث يرى أن « المفهوم باعتباره ظاهريا، يتجلى بصفته وحدة الكون والوجود. فالوجود هو أول نفي للكون، الذي يصبح بذلك مظهرا، والمفهوم هو النفي الثاني، أو هو نفي هذا النفي، فهو لذلك الكون المستعاد، لكن بصفته الوساطة اللانهائية، ونفي الكون في الكون نفسه» [10] ، وقد أشار سارتر إلى أن « التصور عند هيجل ينظم ويمزج بين المفاهيم بعضها البعض في وحدة الواقع العضوية الحية العينية» [11] .

وقد تطورت هذه النظرة مع الماركسية حيث سعى دعاتها إلى الربط بين المفهوم وبين

مصدره المادي إذ « يأخذ المفهوم مصدره من الإحساس، ومصدر الإحساس هو العالم الخارجي، فمصدر المفهوم هو في نهاية الأمر العالم الخارجي، بيد أن الانتقال من الإحساس إلى المفهوم، ومن الدرجة الحسية إلى الدرجة العقلانية للمعرفة يتضمن توسط العمل والممارسة العملية الاجتماعية والنطق» [12] **وهو ما يتفق ومضمون وتوجه مقولة الانعكاس.**

وبذلك تحاول المادية الجدلية تجاوز الفصل الميكانيكي بين رؤيتي العقلانيين والتجريبيين للمفهوم بقولها إن كل فكر منطقي يؤسس حتما على التجربة الحسية، بينما تفتتح المعرفة الحسية إمكانية التعميم عندما تستخدم المفهوم، وبهذه الطريقة تستوعب المادية الجدلية النظرتين المتباعدتين ضمن لحظة معرفية واحدة وهي لحظة المفهوم [13] .

ولا بأس أن نورد في نهاية هذه الفقرة خلاصة لمحمد مفتاح يوضح فيها مصدر المفاهيم حسب منطلقات منتجيها ومحلليها، فيقول: « إن الحديث عن المفاهيم

الأولية والمفاهيم المشتقة يؤدي إلى التساؤل عن مصدر المفاهيم جميعها. هل مصدرها العقل؟ هل مصدرها الحدس؟ هل مصدرها التجربة وحدها؟ إن نوع الجواب ينبني على أساس المسلمات الميتافيزقية والأنطولوجية والفلسفية. ذلك أن العقلاني يعتقد أنها من الأوليـات المركوزة في الطبيعة البشرية، والتجرباني السياقي يرى أنها حصلت من تفاعل الجسم مع محيطه؛ و أما المختص في البيولوجيا وعلم الأعصاب أو علم النفس المعرفي والذكاء الاصطناعي فيفترض أنها جاءت من الفطريات؛ ولكن هذه الفطريات ليست متعالية وإنما هي متجذرة في الدماغ البشري؛ وعلى أساس مصدر المفاهيم تتحدد طبيعتها ومداها، فمن جهة نظر التجرباني فإن المفهوم مرتبط بشيء ما في وقت ما؛ ومن ثمة فإنه نسبي قابل للتحوير والتبديل والإلغاء... وأما العقلاني التجريبي فيقر بوجود مصدرين للمفاهيم؛ أحدهما الإنسان في كليته، وثانيهما السياق في شموليته» [14] .

المفهوم والحكم:

الحكم هو مادة النقد، فلا نقد إلا حيث ينهض حكم القيمة، هذه حقيقة تتساوق مع طبيعة النقد الأدبي، وتطابق بصورة أو بأخرى أي تعريف من تعريفاته. أما في نظرية المعرفة فإن الحكم يرادف تسلسل المفاهيم، إذ لا نستطيع الحكم إلا من خلال فعل معرفي يتألف محتواه من الربط بين مسلسل من المفاهيم، فالحكم لا يتحقق إلا بوجود المفهوم، والمفهوم يحتاج إلى الحكم ليؤدي وظيفته في الكلام. وفي تراتب **أدوات المعرفة يكون الحكم هو الفعل المسؤول عن تقييم المفاهيم، أو تعديلها والتخلي عنها.**

ويربط غارودي بين المفهوم والحكم مؤكدا بلهجة وثوقية «**إن المسيرة نحو الفكر المجرد لا تتوقف عند المفهوم، فلا نستطيع، في الحقيقة، أن نفكر، ولا أن ننقل أفكارنا، باستعمالنا ببساطة مفاهيم بلا صلات، والمفاهيم يجب أن تكون متصلة في أحكام، فالمفاهيم لا تنمو إذن إلا في أحكام، وليست ثمة مفاهيم بلا أحكام كما**

لا يمكن أن توجد أحكام بلا مفاهيم. هذا الارتباط المتبادل بديهي: فكل مفهوم هو تعميم بيد أن هذا التعميم يعني أن الإنسان، قد اضطر، خلال ممارسته العملية التاريخية الطويلة، أن يقارن المواضيع والظاهرات، وأن يستخلص منها ما هو جوهري، ويضرب صفحا عما هو غير جوهري، إن سلسلة طويلة من الأحكام قد آلت إلى تشكيل مفهوم من المفاهيم، لا ينمو بدوره إلا انطلاقا من أحكام جديدة» [15] .

فالحكم [16] يمنح المفهوم وظيفته التي تجعله منتجا للمعرفة في الاستعمال أو الممارسة العملية، كما يوفر له ظروف التشكيل والظهور، لأن الحكم يصنع حاجة **الإنسان إلى المفاهيم، ويدفع به نحو أنساق من الأفعال المتنوعة التي تفرض توليدها**. كما يزود الحكم المفهوم بالغنى الذي يجعل منه عنصرا ضمن شبكة من العلاقات المتجددة دوما وكذلك شأن المفهوم مع الحكم إذ يبلوره **ويساعد على تزويده بمادة محتواه، لأن مضمون أي حكم إنما يكمن في العلاقات التي تنهض بين المفاهيم التي يتألف**

منها.

وهذا المعنى مؤداه أن المفهوم « ... لا يتشكل ولا ينمو إلا بأحكام، وكل مفهوم يبلور سلسلة من الأحكام وعملهما المتبادل يكون حركتهما وحياتهما. إن كل تحديد جديد لمفهوم من المفاهيم يتضمن علاقات جديدة لهذا المفهوم مع مفاهيم أخرى، وكلما كان المفهوم غنيا بالتحديد ازداد غنى بالعلاقات» [17] فالعلاقات هي الإطار المعرفي الذي يتيح التفاعل المستمر بين المفهوم والحكم، وبين الحكم والتجربة، وبين التجربة والمفهوم. ولا يؤدي الحكم دوره في تكوين العلاقات التي تنتظم المفاهيم وجعل هذه الأخيرة ترتبط ببعضها ضمن نسق معرفي، بل كانط يقرر أنه للنطق بأحكام موضعية، فإننا نعمد إلى المقارنة بين المفاهيم لغاية التوصل إلى الهوية (هوية عدة تمثيلات ضمن مفهوم واحد) بخصوص الأحكام الكونية، أو التوصل إلى تنوع هذه التمثيلات لإنتاج أحكام مخصوصة، وإلى التوافق حيث يمكن أن نحصل على أحكام إثبات، أو إلى عدم التوافق الذي يوجد أحكام نفي. ..إلخ [18]

إن الحكم هو الإطار العام الذي يشمل بنشاطه المفاهيم المختلفة التي نستخدمها في عملية التفكير، وفي هذه العملية يتضح إذا ما كان المفهوم عنصرا ماديا مرتبطا بالإحساس، أو كان مرتبطا بالذات أولا ثم بالحدس بشقيه الحسي والعقلي، وبموضوعاته إذ « لا **تعني التفكير بالموضوعات نفسها للحصول على المفهومات بصورة مباشرة، بل إنه حالة النفس التي نحصر فيها أولا لاكتشاف الشروط الذاتية التي تسمح بالوصول إلى المفهومات.** إنه وعي علاقات التمثيل...**المفهومات بصورة مباشرة، بل إنه حالة النفس التي نحصر فيها أولا لاكتشاف الشروط الذاتية التي تسمح بالوصول إلى المفهومات.** إنه وعي علاقات التمثيل المعطاة لمختلف مصادر معرفتنا، تلك العلاقة التي تستطيع وحدها تحديد علاقاتها الواحد مع الآخر» [19] .

إن التفكير في المفهوم يمكن أن يكون تجريبيا أو عقليا، وإلى هذا الصنف الأخير يمكن أن ننسب التفكير المنطقي الذي يربط بين

المفاهيم وبين موضوعاتها كما يربطها بتصنيفات العقل، أما التفكير المتعالي فيربط تلك المفهومات بالقصد في المقام الأول، لذلك « عندما يكون تفكيرنا ببساطة منطقيا فإننا نقارن بين مفاهيمنا فقط ضمن الإفهام لنعلم إن كان مفهومان اثنان يتضمنان الشيء نفسه، وإن كانا متناقضين أم لا، وإن كان شيء ما محصورا داخل المفهوم أو مضافا إليه، أيهما معطى، وأيهما أيضا لا قيمة له إلا كوسيلة تفكير في المفهوم المعطى» [20] .

ولادة المفهوم وتطوره:

من بدائه النظرية المادية في المعرفة أن المفهوم يتشكل بالطريقة ذاتها في جميع مجالات المعرفة [21] **وتعود هذه النظرة إلى المصادرة الأصلية التي تنهض عليها تلك النظرية، القائلة إن الوعي هو انعكاس العالم المادي، وبذلك يكون المفهوم انعكاسا للواقع أي للتجربة.** ويرى بعض هؤلاء «**إن ولادة وتنمية المفهوم، الذي تتعمم فيه معطيات التجربة، هو تسلسل تاريخي مكيف اجتماعيا. ولكل مفهوم تاريخه**

المرتبط بتاريخ الإنتاج وممارسة الإنسان العملية كلها.» [22]

وتبين هذه المقولة أن أساس النظرة إلى بنية المفهوم عند أصحاب الاتجاهات المادية يستند إلى مبدأ أولوية الواقع على الوعي الذي ليس سوى تمثيل له [23] ، **وضمن هذه الوظيفة (=التمثيل) تولد المعرفة، وينشأ ضمنها المفهوم باعتباره حلقة من حلقات سلسلة متصلة من الإجراءات والأدوات.**

ومادام المفهوم تمثيلا للواقع فإن مسألة طريقة التمثيل ودقته وصحته هي من المسائل التي لا مندوحة من فحصها لدى مناقشة بنية المفهوم وتكوينه، وهكذا جر تتبع مسيرة التفكير البشري إلى ملاحظة أساسية هي أن العقل يستغني عن كثير من المفاهيم، ويستبدل البعض منها بمفاهيم قد تقترب أو تبتعد عنها، وليس من شك في أن مثال التطور العلمي يزودنا بأمثلة دالة على تصحيح المفاهيم، لأن «**الاكتشافات العلمية تؤدي أحيانا إلى تصحيح المفاهيم، وأحيانا إلى انقلاب المفاهيم التقليدية.»** [24]

ولعل التعليل الذي تقدمه النظرية المادية لهذا التصحيح يكمن في «**أن انعكاس العالم الموضوعي يتضمن بعض الانحراف عن الواقع وتبسيطا يبتر الواقع ويعدله: فلا يمكننا أن نعكس الحركة دون أن نقطع ما هو مستمر، دون أن نميت ما هو حي، دون أن نعزل مالا يوجد إلا بائتمانه للكل، دون أن نترجم إلى مقياس مجرد ما هو كيفية. فنحن بالتجريد، نبتعد عن الموضوع لكن لنلم به فيما بعد إلماما تاما.**» [25] فتعديل المفاهيم يعد تطورا مهما في مسار معرفتها يعود إلى طبيعتها باعتبارها **أدوات معرفة.** فالمفهوم هو في حقيقته عملية تعميم تؤسس انطلاقا من التجربة بجهد إنساني يترجم التدريج الواقع الموضوعي ويحوله إلى معارف مكثفة تترجم بدورها تاريخ الانسان وتؤرخ لتطوره، لكن استخدام تلك المفاهيم يخضعها باستمرار لعملية غربلة تسمح بهجران المفاهيم التي تنقل معرفة مشوهة، وتنقية المفاهيم المشوبة، وتدقيق صياغتها ذلك لأن«**...كل تقدم في التحليل العلمي للواقع الموضوعي يرغمنا على إعادة النظر في مفاهيمنا،**

وعلى تكوين مفاهيم جديـدة، تعكـس الواقع بصورة أدق، وبالتالي، بفعالية أكبر دون أن نشكك بالوجود الموضوعي، خارجا عنا، ومستقلا، لذلك الواقع الذي لا ينضب والذي تعطينا مفاهيمنا عنه صورة تقريبية، لكنها متزايدة الدقة على الدوام.» [26]

فمحاولة التأريخ للمفاهيم، أو دراستها في الأقل انطلاقا من منظور تحليلي لتطورها يمكن أن تساعد على بناء صورة تقريبية توضح الجهد الذي بذله الإنسان لا لمعرفة الحياة والوجود والواقع وحسب بل ولمعرفة وسائل معرفته تلك، إن في ذلكم ولا شك إحدى صور هذا الجهد المعرفي، سواء أتعلق الأمر باستبطان معرفة الانسان ذاته وعالمه الداخلي، أم بمعاينة معرفة العالم الخارجي المحيط به. ومادام هذا الجهد مرتبطا بصاحبه فإن نوعية بناء المفهوم تدل دلالة واضحة على طبيعة نشاط الإنسان العقلي، وتسعى إلى قياس دقة بناء منظومته المعرفية التي يشكل المفهوم في كل مرحلة تاريخية معطاة حجر الاساس الأول فيها. وإذا كنا لا نستطيع الجزم بوجود تاريخ أول لبدء الإنسان

محاولة التعرف على وسائل معرفته، وأدواتها (أي المفاهيم) على وجه التدقيق؛ فإننا نستطيع في الأقل التأكد بأن أفلاطون كان صاحب أول نظرية معرفة مكتملة التصور [27] **وهو بذلك أول من أشار إلى أن للمفاهيم وجودا حقيقيا لكن الوجود محدود بعالم المثل لأن الأفكار الكاملة الخالدة، حسب تصوره، تعكسها الأشياء.**

أما أرسطو فقد عدل هذا التصـور مقتضيات منظومة تفكيره منبهـا إلى أن العقل هو الذي يتولى صنع المفاهيم انطلاقا من الأشياء، ولما كان هذا يقترن ببنية المعرفة عند الأوائل، فقد كان من المنطقي أن ننتظر الفلسفة الحديثة لنخطو مع كانط خطوته المهمة القائمة على تصنيف المفاهيم إلى صنفين متمايزين هما: المفاهيم القبلية التي مصدرها العقل، والمفاهيم البعدية التي مصدرها التجربة، ويرجع هذا التقسيم إلى كون كانط يرى أن كل معرفة تتكون في الوقت نفسه من الحدوس الحسية والمفاهيم [28] .

ومع ظهور الفينومينولوجيا لم يعد المفهوم عند

هوسرل تجريد ا للعقـل، لكنه آصبـح وجودا (essence) **هو موضوع معرفة حدسية وتخيلية، وقد كان هدف هوسرل هو التوصل إلى إقامة البرهان " على الإمكانية المشخصة لفكرة "ديكارت" بصدد قيام علم كلي ابتداء من أساس مطلق** " [29] وقد توصل هوسرل إلى « أن المفاهيم الأولى التي يقوم عليها كل العلم، والتي تحدد دائرة موضوعاته ومعنى نظرياته، إنما ترجع إلى أصل ساذج؛ إن لها آفاقا قصدية غير محددة، وإنها تنتج من الوظائف القصدية المجهولة القصدية المجهولة، المدربة على نحو ساذج لم يهذب» [30] .

أما الماركسيون وبافلوف فقد اتجهوا نحو اعتبار المفهوم المنتوج الأكثر تطورا للدماغ، الذي هو بدوره المنتوج الأكثر تطورا للمادة، في حين اتجه الفيزيولوجيون، وعلماء النفس غير الماديين إلى اعتبار المفهوم اتجاها للوعي، وعده أصحاب التفسير السسيولوجي وعيا جماعيا. واستنادا إلى ذلك ندرك مسار انتقال التطور العلمي منذ بداية القرن العشرين بالمفهوم إلى تصور يتلاءم

ونوع الوعي الذي أتاحه كل من النسبية والفيزياء الكمية إلى الطبيعة المعقدة للحياة والمعرفة، وبذلك تطورت النظرة إلى المفهوم على أنه خلق لا نهائي ولا متوقع، وأن ولادة المفاهيم تتم ضمن النشاط العلمي [31] .

تجريد المفهوم:

متى نحتاج إلى المفاهيم؟ انطلاقا من تحليل المعطيات التي يضعها بين أيدينا التنظير المتداول حول موضوع المفهوم يمكننا تقديم جواب أولي ينطلق من القول: إننا نحتاج إلى المفهوم ونحن نقدم على تخيل ما لا يقبل الإدراك بصورة مباشرة، لأن الواقع لا يكشف للباحث في الأغلب الأعم إلا جانبا واحدا من الظواهر، وهذا ما يبرز أهمية المفهوم الذي يمكن بفضله تحصيل فرز أولي ينظم الخضم الواسع من الانطباعات التي تغزو الباحث.

ولأن المفهوم يوفر هذه النظرة الأولى التي تعد بمثابة نقطة الانطلاق في المعرفة، فهو أقرب إلى طريقة للتصور منه إلى مساعدة مرشد

للإدراك، إنه وسيلة للتعيين بوساطة التجريد الذي يمكننا من التعميم. ويكمن مضمون عملية التجريد هذه في الطريقة التي يتيح من خلالها المفهوم عملية تجميع العناصر والأشياء والموضوعات اعتمادا على خاصية مشتركة بينها، وهذا ما يؤدي مع تبلور عملية التجريد إلى تأسيس المفهوم.

ويفضي تأسيس المفهوم إلى نسج شبكة من العلاقات التي يمكن من خلالها ربط المفهوم بنظرية محددة أو بنسق من النظريات، كما يمكن للمفهوم أن يقف وراء تطبيقات جديدة، أو أن يتيح – بوساطة الاستنتاج وضمن سياق معين – توقع مشكلات في حال انبثاقه هو نفسه عن سلسلة من الملاحظات، كما أن من شأن المفهوم ذاته الاضطلاع بوظائف حيوية في العلوم الاجتماعية مثل وظائف: التنظيم، القيادة، الإرشاد، التعيين، التوقع**...إلخ.**

ولما كان المفهوم أداة معرفة فإن كل أداة هي عبارة عن كيان عضوي له استقلاله وتميزه عن بقية الأدوات الأخرى، **ولأننا نستطيع تمييز بنيته التجريدية التي تشترك فيها أغلب**

المفاهيم، عن بنيته العملية التي تميزه عن سائر المفاهيم الأخرى فإن مسألة بناء المفهوم تطرح بحدة عندما يتعلق الأمر بمفهوم ذا هوية محددة في الزمان والمكان والسياق والوظيفة. يضاف إلى ذلك وجود بعض المفاهيم الغامضة أو الغائمة التي تجعل عملية بناء المفهوم عملية ضرورية.

فما الذي علينا عمله عندما نريد تنفيذ مثل هذه العملية المهمة؟ لبناء المفهوم بطريقة صارمة ينبغي ضبط مختلف جوانبه، ومن أجل بلوغ هذه الغاية ينبغي أن نبحث عن الكيفية التي تعبر بها المفهوم عن نفسه؟ كما ينبغي أن نحدد مواصفاته وميزاته الخاصة؟ وكيف نعرفه بصورة محسوسة؟ [32] هذه المطالب الدقيقة تملي على من يقوم ببناء المفهـوم مهمة أساسية هي البحث عن أبعاد المفهوم، ثم عند تحديد هذه الأبعاد يصبح من الضروري البحث عن الأدلة التي يتألف منها كل بعد من أبعاد المفهوم موضوع البناء [33] .

ويمكن لنا من أجل القيام بعملية تحليل

وتركيب لأداة المعرفة موضوع دراستنا آن نتصور عملية بناء المفهوم وفق مراحل نجملها كالآتي [34] :

1-التمثيل الصوري للمفهوم: وميزته الدائمة هي عدم الدقة، كما أنه يدرك بالحدس.

2-اكتشاف المكونات أو العناصر: ونعني بها الجوانب الخاصة بالمفهوم، أي الأبعاد.

3-البحث عن أدلة الأبعاد: ويمكن أن نعرف الدليل بأنه معطى يقبل الملاحظة، من شأنه أن يتيح معرفة الأبعاد، ولأن دلالة الأبعاد هي دلالة احتمال فإن ذلك مما يوجب تعديد الأبعاد، والبحث عن غنى الدلالات.

4-تكوين وتشكيل القرائن: وتعني القرينة البحث عن توليفات بين مجموعات من الأدلة. ولابد من التنويه بخصوصية المفهوم الذي يشير إلى ما هو واقعي وعام في الاشياء، ومن هنا نشأت دلالة المفهوم على غير المباشر، وعلى ما هو عام، مقابل إشارة

الإحساس إلى ما هو مباشر وما هو خاص إذ " يعكس الإحساس الأشياء الخاصة، ومختلف أوجهها وخصائصها. ويعكس الفكر ارتباط الأشياء الداخلي، **وعملها المتبادل، وقانون تنميتها"** [35] وبذلك يكون تجريد المفهوم عبارة عن عملية بناء مفهوم موحد يدل على جملة أشياء من النوع نفسه مجتمعة ومنفصلة [36] ، فالتجريد والتعميم هما العمليتان اللتان تتيحان تشكيل المفهوم بحذفهما كل عنصر ثانوي، والابقاء على الجوهري والنموذجي وتجميعه [37] وهما عمليتان نفسيتان في المقام الأول يتم من خلالهما نضوج وتبلوره، وهما تمهدان بذلك الطريق أمام الفهم والتوسع وهما عمليتان تكونان الجانب المنطقي للمفهوم عندما يتم تبلوره [38] .

موضوعية المفهوم وذاتيته:

هل المفهوم ثمرة ذاتية الوعي الفردي، أم هو منتوج موضوعي للفكر وسيرورته الاجتماعية؟ إن التفكير، واستخدام الأفكار ونقلها يضاعف من أهمية المفاهيم، ويؤدي إلى الاهتمام بآليات

ربطها ببعضها، التي هي الأحكام، غير أن فكر الطفل، وحتى الرجل يبدأ بردود أفعال ذاتية هي عبارة عن حركات آلية متآلفة، تظهر في صورة تبسيطات، وطرائف تصنيف، لتتطور إلى مفاهيم [39] وهذا الجانب الذاتي من المفهوم يضاف إلى ذاتية تجريده وقد ذهب لينين إلى « أن المفاهيم المنطقية ذاتية ما بقيت مجردة، لكنها في الوقت نفسه، تعبر عن الأشياء بذاتها. .. والمفاهيم **الإنسانية في تجريدها، في انفصالها، لكنها موضوعية في جملتها، في تنميتها، في مجموعها، في ميلها، في مصدرها.»** [40] .

وفي معرض نقده تصورات العقلانيين والتجريبيين يورد لالاند رأ**يا لبلوندل يمكن أن يلخص الجدل بين التيارين المتنافسين المتكاملين في واقع ممارسة المعرفة الحديثة. فبلوندل يرى من المهم التفريق بين مفاهيم نابعة من التجربة الذاتية، ومن مبادرة نشاطنا الممارسة تلقائيا أو بقصد، مثل مفاهيم الوحدة، الهوية، الحرية، القوة.. إلخ، وبين مفاهيم نابعة من التجربة**

الموضوعية مثل اللون، الحرارة... إلخ، وذا التفريق من شأنه أن ينبهنا إلى وجود ما سماه إيديولوجيا التجريد التي توجه البحث ضمن نطاق مفهومي القبلية والبعدية بصورة أساسية [41] .

إن هذه الطبيعة المزدوجة للمفهوم، الذاتية والموضوعية في الوقت نفسه ترجع إلى كون المفهوم ذاتيا، باعتباره فعلا إنسانيا خالصا بسبب كونه ثمرة عملية تجريد ينهض به الإنسان، وتبقى متعلقة به في المقام الأول، كما أنه في الوقت نفسه فعل موضوعي لأنه يعادل شيئا موجودا في الواقع، أي العالم الذي يوجد خارج الذات [42] ، **وهو أي المفهوم، يحتاج إلى قدر من الدقة ليدل على الشيء المقصود، حتى لا يضطر الذهن إلى تعديله أو إلغائه بسبب قصور وظيفته تلك، ضمن فعل المعرفة.**

المفهوم وخصوصية التطبيق:

تعرض المعرفة العربية المعاصرة نموذجا للجدل بين التجريبي والعقلاني تعبر عنه إشكالية المفهوم التي تحاول نظرية

المعرفة والإبستيمولوجيا معالجتها، وقد اقتضى موضوع هذه الأطروحة اختيار أنموذج محدد هو أنموذج مفهوم التراث، لأن هذا المفهوم بصيغته العربية النهضوية التي ما تزال تطبعه من شأنه أن يمثل أنموذجا صالحا للدرس من وجهة نظرنا، باعتباره قد جمع في بنيته، وفي سيرورة تأسيسه، ثم في استعماله أيضا الإشكالية المشار إليها، بشقيها النظري والعلمي.

ومن النافل القول إن إشكالية المفهوم تبرز من خلال سلسلة من التوليفات التي تعبر عن الارتباط الحتمي بين الواقع والوعي بفضل اللغة والنطق، كما تجمع بين الانسان والانسان، من خلال علاقة إنسانية حيوية ذات بعد اجتماعي هي علاقة الوعي التي تربط وعي ووعي. لقد أدى مفهوم التراث -ضمن مسعى النهضة – دور الأرضية الخصبة التي فتحت أمام الذات العربية العارفة سبيل الجدل والسجال حول الواقع، وقد ساعدت **هذه الصفة مفهوم التراث على أن يظل مفتاحا أساسيا في المعرفة العربية**

المعاصرة، حتى حين لا يحدد له مضمون واضح صريح.

وكان من شأن هذا الوضع أن جعل المفهوم أقرب إلى موضوع للتعميم والتجريد وأدى إلى إدارة الخلاف انطلاقا منه قبل أن يتناوله هو بذاته، وبذلك كان تأويل المفهـوم وتحديد هويته، وإعطاؤه محتوى بعينه، هو مظهر عمليات معرفة تتم خارج **المفهوم، أي قبله وبعده، لتقيم جدلا مستمرا معه، أي أنها وهي تحاول الاتصال به تنفصل عنه.**

إن مفهوم التراث في المعرفة العربية المعاصرة هو منطلق فكرة مجردة عامة تنشد تداولها باعتبارها نوعا من " القيمة الاستعمالية المعرفية " التي تستمد وجودها من الحاجة ضمن هذه المعرفة إلى النقاش حول الموروث، مما يسمح بصياغة فرض فحواه أنه عندما يستنفد العقل العربي نقاشه حول موروثه ووراثته، ويتخلى عن موضوع بناه للإجابة عن تلك الحاجة، فمن المفترض أنه سيفتتح مسارا جديدا هو مسار تفكيك

إشكال المسألة التراثية.

وبذلك سيكون مسار تفكيك المفهوم، أو إهماله قد بدأ بالفعل ضمن سيرورة المعرفة العربية **بطريقة موازية وآلية لما يحدث في الواقع الاجتماعي، لأن الميكانيزمات التي تتحكم بالواقع تتساوق عضويا وآليا مع ميكانيزمات المعرفة الخاصة، ومع المنطق الذي يسير العلاقات التي تتألف منها بنيتها.**

ووفقا لهذه المتابعة يتبين كيف أننا نحاول النظر إلى المفهوم، لا باعتباره فعلا عقليا مستقلا وحسب، وإنما باعتباره فعلا اجتماعيا، وفعلا من أفعال واقع محدد له تاريخه الخاص، وهذا ما ينبهنا إلى ضرورة عدم الاقتصار على تتبع العلاقات التي يتألف منها، وتجاوزها إلى متابعة شروط تكوينه التاريخية والثقافية، من أجل التوصل إلى مزيد من عمق تحليل بعده الا**جتماعي، والتعرف على وظيفته النوعية الخاصة، ونعني بها وظيفته ضمن سيرورة المعرفة.**

وعلى هذا النحو سوف يتجه سهم البحث

صوب ارتباط الفكرة المجردة العامة بمساري تفكير وتجريد هما من صنع منتجي هذه الفكرة أي العرب منذ بداية النهضة، وذلك اعتمادا على فرض مفاده أن إرادة التفكير والتجريد التي يعبر عنها المفهوم ليست مستقلة تماما عن تاريخيتها، ولا عن المنطق الخاص الذي يحكم تلك التاريخية، منطق النهضة الإشكالي الباحث عن تأسيس عملية انبثاق الفكر وتحرره، ومن الجلي أن المقصود بهذه التاريخية تاريخية الفكر التي تندرج بصورة عضوية ضمن تاريخية الحياة، وتضطلع بدور تمثيلها في الوعي.

فإشكالية مفهوم التراث هي في واقعها إشكالية عقل عربي قيد التشكل وهو ما زال بعد يحاول إيجاد طريقه إلى تجاوز تردده المزمن بين استئناف مسيرة ثقافة تاريخية ممتدة الجذور في الماضي، وبين ضرورة الانخراط في المرحلة العلمية والمعرفية التاريخية الحاضرة التي استطاعت تجاوز ذلك التراث والتفوق عليه، وفتحت مرحلة في المعرفة يمكن أن نطلق عليها

تسمية مرحلة ما بعد التراث العربي، وانطلاقا من إدراك هذا الوضع الجديد أصبح من المفيد القيام بعملية واعية تدرس بنية المعرفة العربية المعاصرة [43] ، ومن هنا أخذ المفهوم كل أهميته في هذا المسار، **باعتباره أداة رئيسة من أدوات المعرفة المستجدة.**

وإن التعرف على الملابسات التي ميزت بناء المفهوم، وعلى طريقة العقل العربي المعاصر في بناء مفاهيمه، من شأنه أن يساعد على توسع هذه الدراسة لتشمل الاحكام والنظريات العربية في مراحل لاحقة، من أجل استكمال أدوات تحليل حالة المعرفة العربية في مستهل القرن الواحد والعشرين، بطريقة تراعي خصوصيات مسار النهضة العربية الأخيرة، وما نتج عنها، دون أن تهمل ظاهرة الاندماج العالمي العام، وتأثيرها على الواقع العربي في جميع مجالاته، ولا سيما في مجال الاقتصاد والثقافة.

ولقد أضحى ضروريا اليوم أن تفرد الدراسات الاجتماعية والاقتصادية بحوثا خاصة بما يطرأ

على دور الثقافات المحلية من تغيير نحو التقليص أو التهميش، كما يمكن أن تتناول مثل هذه البحوث الطرق المتاحة أمام هذا النوع من الثقافات للمحافظة على طابعها الوظيفي وطاقتها الحية، **وقدرتها على حماية مصيرها من الاضمحلال والذوبان في طوفان الثقافة التقنية العارم.**

وخلاصة القول فيما يتصل بالمفهوم أن فعل المعرفة يتألف من مكونات متمايزة نسبيا يعتبر المفهوم أولها من حيث الترتيب، وقد عرفت المنظومات المعرفية القديمة، مثل **الفلسفة اليونانية، محاولة تأسيس "موضوع" المفهوم بصورة تتمثله مستقلا عن الموضوعات التي تتصل به، وذلك بغرض التمييز بين الفكرة والمعنى، والكلمة، والمصطلح...** إلخ [44] ، **وإذا كانت الدراسات اللغوية والبلاغية تتجه نحو المعنى والدلالة، فإن نظرية المعرفة، ثم الإبستيمولوجيا – في العقود الأخيرة – اتجهتا بالبحث والاهتمام نحو موضوع تقني أكثر هو المفهوم.**

لقد حاولنا في هذا المدخل تنظيم التفكير حول المشكلات الأساسية التي يثيرها المفهوم في عملية المعرفة، وهذه المشكلات التي تبقى موضوع دراسة وبحث يمكن أن نلخصها في النقاط الآتية:

- صعوبة تجاوز وضع المفهوم الملتبس بصفته مكونا من **مكونات فعل المعرفة، وأداته ووسيلته من جهة، ونتيجته من جهة ثانية، الأمر الذي من شأنه أن يضفي على محاولة وصفه طابع الصعوبة المستمرة.**

- توليد الإنسان المفاهيم الجديدة حسب حاجة معرفته إلى ذلك، وقيامه بإزالة أو استبدال المفاهيم، أو تعديل مسار البعض منها بطرق لا تقبل التوقع في كل الأحوال، ولا يسهل إخضاعها لمواصفات محددة.

- إن المفاهيم تندرج ضمن سلاسل مترابطة من أفعال العقل الفردية والجمعية، وهي تحدث ضمن إطار اجتماعي يتحكم بكيفية، وبملابسات استخدامها، وبذلك تصبح المفاهيم قدرا مشتركا بين النخب، على اختلاف نزعاتها

واختصاصاتها، وبين الجماهير التي تصنع حركة المجتمع.

- إن تصور نمطين لاستخدام المفاهيم، موضوعي وذاتي، يضعنا أمام ضرورة تصنيف المفاهيم حسب العلاقة بين الذات والموضوع، وهو ما يقودنا إلى التمييز بين المفاهيم العلمية، والمفاهيم ذات الطابع الإيديولوجي، والمفاهيم التي تجعل من الحساسية والعاطفة موضوعات لها مثل ما هو شأن المفاهيم الأدبية والنقدية، ومفاهيم الجمال.

الفصل الأول:
نظرية النهضة ومفهوم التراث

يتناول هذا الفصل نظرية النهضة كما ظهرت مجزأة، في أعمال المفكرين العرب من مؤرخي الأدب والكتاب، وفي جهود المنظرين من مختلف مجالات الاهتمام، في الاجتماع والاقتصاد والسياسة... الخ، وبهذا المعنى فإن عبارة "نظرية النهضة" المستخدمة في هذه الأطروحة تعني " الإطار الفكري العام" الذي ابتدعه العقل العربي المعاصر، وأسند إليه مهمة تنسيق وتنظيم عمليات التفكير والنظر التي تم عبرها وصف جوانب مختلفة من واقع العرب الراهن [45] وجرد وتحليل معطيات تاريخهم بوجهيه المنصرم والمقبل، وتمحيصها، والتكفل بإنجاز ما يحتاج إليه هذا الواقع من استشراف مصيرهم، وتوقع مآلهم، ونقده، وتصحيح ما يتخلل هذا التفكير من أخطاء وهنات.

في سياق هذا الإطار الفكري المبتدع، أي نظرية النهضة، جرى استحداث جملة من المفهومات التي تولت تعريف الأفكار والمعاني

الضرورية للنهضة، ووضع المصطلحات التي تحصر حدودها وتسميها حتى تيسر تداولها ضمن الكلام بمختلف أشكاله وصوره، وتساعد العقل على تصورها، وتشكيل قضاياها، وتقييم الجهود المبذولة في سبيل تحقيقها، ونقد النقائص التي تعيب مشروعها [46] .

ومن أبرز هذه المفهومات مفهوم التراث الذي لا نجانب الصواب إذا ما قررنا أن صلته ألصق بالعصر الجديد منه بالعصور السالفة التي يوهم استخدامه اليومي العام مشيرا إليها بأنه دال عليها وحدها [47] . وقد ألقت النهضة الحديثة بهذا المفهوم الجديد إلى ساحة التداول، فتوسع الناس في استخدمه منذ بدء حقبتها بما يوافق شروطها الخاصة، واقترن هذا الاستخدام بهدف معرفي إجرائي محدد هو أن يؤدي وظيفة وسيلة المعرفة.

ومن النافل القول إن الهدف من إطلاق تسمية "نظرية" للتدليل على فكر النهضة ليس أن نقترح مسلمة تزعم تماسك البناء الفكري لعملية النهضة، أو افتراض مثل هذا التماسك في الأفكار التي عبرت مضمونها، بل إن الهدف هو

افتراض أو وضع إشارة تلفت الانتباه إلى النسق النظري والاجتماعي الذي تنتظم ضمنه جملة الجهود الفكرية، والتصورات، والأفكار التي ساعدت – مفردة أو مجتمعة – أو حاولت بطرق مختلفة المساعدة على إنتاج المفاهيم التي تتيح للعقل العربي معاينة سيرورة النهضة العربية المنجزة في واقع الممارسة الاجتماعية، فتمكنه بذلك من إخضاعها لجملة الإجراءات المحققة لصناعة التنظير مثل المعاينة والمقارنة، والنقد والتقويم، والتصحيح والتعديل.

وإذا نحن تتبعنا منطق التاريخ المعاصر فلعلنا لا نضل إذا ما اعتبرنا النهضة العربية الحديثة مختلفة، من حيث طابعها العام، عن المسار الطويل لحضارة العرب المعروفة لأن ظروف انبثاق هذه النهضة التاريخية، ميزها تحدي الذات ماضي أسلافها الذي انقضى، وتحديها حاضر خصومها اللامع. ولقد وضع ذلكم التحدي المزدوج أمام الدارس الذي يسعى إلى تحليل التنظير مهمة لم يستطع الفكر العربي إنجازها إلا بعد انفراط العقد الخامس من القرن العشرين، ونعني بها عملية تمثل مظهري هذا التحدي في

الوعي العربي المعاصر وهما:

- مظهر الاستمرار: وقد مثله التفكير الذي اعتقد أن النهضة الحديثة فعل متصل بمسار الحضارة العربية الإسلامية التي صنعها الإسلام ورسالته الدينية الإنسانية، فكان قائدها التعدد العرقي والثقافي ضمن وحدة الأمة واتساق منظومتها الروحية الاجتماعية (الرمزية والخيالية).

- ومظهر الانفصال: وقد عبر عنه التفكير الذي رأى أن النهضة هي التجربة المحققة لوعي عربي جديد قادر، أو يسعى إلى امتلاك القدرة على أن يحيط بحضارة الغرب فهما واستيعابا وتقويما. ويفترض التأليف بين هذين المظهرين هدفا استراتيجيا ملزما للعرب وحضارتهم – المستمرة أو المحدثة – وهو اكتساب القابلية لإنجاز استقلال العرب التاريخي التام عن الغرب، وتفوقهم على تراث أسلافهم في الوقت نفسه.

من هذا المنطلق انبثقت أسئلة هذا الفصل حول صحة افتراض وجود نظرية متماسكة نسبيا، ترسم معالم النهضة وتقود العقل المفكر نحو بناء

موضوع تلك النظرية التي يناط بها توفير نشاط معرفي مكثف يكفل صياغة القضايا النظرية الرئيسة للوعي الجمالي المعبر عنها في الأعمال الأدبية أو النقدية.

كما أن من شأن هذه النظرية أن تتيح تمثيل مواد تكوين الوعي التاريخي الذي يصل بين الحضارة الأم، والنهضة المولودة، وتكشف عن الخيط الخفي الذي نقف به على أهم محطات هذا الوعي ومراحله.

وندرج ضمن سياق التعارف على نظرية محاولة الكشف عن أبرز الدوافع والملابسات التي ولدت إرادة التحديث وفكرته، وحفزت الذات العربية لخوض رحلة استبطان الصراع بين قوة جذب الموروث الماضي، وبين شروط المستقبل التي ينبغي افتكاك شطرها الرئيس من الغير؟ فلعل التعرف على الدافع يقودنا إلى تأكيد هذا الاستبطان، واستشعار العناصر الأولية لسؤال التحديث الذي لن يعن بالنظر إلى النهضة الجديدة من منظور كونها عنوان حضارة جديدة؟ ولا من منظور كونها استئناف تنوع واختلاف لحضارة عظيمة مازال روحها مستمرا، قادرا على

اختراق المستقبل، والرد على تحدي المجهول؟ وإنما انصرف بعنايته إلى جعل النهضة تتوقف عند حدود "مشروع المحاكاة" الذي لا يقوي على أكثر من أن يستلهم أنموذج الغرب السائد.

فإذا ما أردنا تصنيف الأطروحات التي تولت التنظير للنهضة فلعلنا نميز منها مشروعين رئيسين:

أولهما: مشروع التأسيس الذي وجه عنايته نحو مشروعيتها، ورسم صورتها الذهنية للتواقين إليها، مبينا فضائلها، ومدافعا عما بدا من مبادراتها وكأنه خروج عن الأصول، وابتعاد عن جسم الثقافة الأم.

وثانيهما: مشروع المراجعة الذي ظهر مع بروز طاقات فكرية تنشد البحث، وتعني بالدراسة النقدية المنظمة، وهو مشروع سعى إلى تمثيل الفكر العربي، ووصف بنية العقل الوصف النقدي الذي يقتضيه روح العلم. وهذان المشروعان اللذان ترتسم ضمنهما ملامح نظرية النهضة يؤرخان لتطور التنظير العربي ويقدمان صورة عن تمثل العقل العربي لنهضة العرب بمختلف صورها ومشكلاتها.

بهذا نحاول عرض سياق التنظير الذي اتخذ النهضة موضوع تفكير ساعيا إلى مقاربته من زاوية التنبؤ والاستشراف تارة، ومن زاوية البحث عن التوازن بين المعرفي ذي الطابع الإجرائي، وبين الإيديولوجي تارة أخرى.

مفهوم التراث وبنية المعرفة العربية

إذا كانت عملية إعداد تقرير دقيق يتتبع نشوء المعرفة العربية، منذ فجر هذا النشوء، عملية تكاد تكون مستحيلة، لأن الإحاطة بمجمل المعطيات التي تكون تاريخ العرب، وتاريخ ثقافتهم بصورة خاصة، تعد ضربا من ضروب المغامرة غير المضمونة يستند إلى مناقشة فروض هي أقرب إلى واضعيها منها إلى موضوعاتها [48] فإن ربط مفهوم التراث ببنية المعرفة- وهو الفرضية الأساسية لهذا البحث، إنما فرضه سياق الإشكالية العامة للأطروحة المبني على تعرف يستقرئ العلاقة الخفية التي تجمع عناصر مشكلتين عامتين هما:

- مشكلة وراثة التراث القديم من قبل العرب

المعاصرين وآشكال تعبيرهم عن هذه الوراثة.

- مشكلة الوراثة عند القدماء، وشكل تعبيرهم النظري عنها.

ومن الحري التنويه بأن الربط بين هاتين المشكلتين ضمن سياق نظري واحد لا يتوخى إهمال أو تخطي التفاوت التاريخي بين العصور، وما يتصل بهذا التفاوت من شروط الحضارة، بل هو يتخذ من هذا التفاوت والاختلاف موضوعا لإعادة بناء السيرورة المعرفية التي جعلت من الوراثة فعلا رئيسا من أفعال نهضتي العرب الأولى المنبثقة مع ظهور الإسلام والثانية التي افتتحت مسار التحديث في عصر النهضة [49] .

وإذا كانت صياغة إشكالية معرفة بعينها تعني البحث عن الوحدة العامة بين مختلف مشكلات المعرفة التي تجعل منها مظاهر مختلفة، ومتساوقة في الوقت نفسه تعبر بصورة غير صريحة عن سيرورة مشتركة، فإن إشكالية المعرفة العربية تظهر في تناول الدارسين المحدثين من العرب والمستشرقين من خلال مشكلتين رئيسيتين هما مشكلة التفاعل بين الثقافة العربية والثقافة الهيلينية ومشكلة

التفاعل المزدوج بين المعرفة العربية التي أسست حول الإسلام وبين نوعين من الأصول القديمة هما:

- الأصول الدينية السماوية القديمة ممثلة في الكتابات الدينية المدونة لنصوص التوراة والأناجيل، وتروي الوصايا والتقاليد الدينية السابقة على الإسلام [50] .

- والمعارف العربية الشفهية كالعيافة والقيافة، والنجوم والأنواء...إلخ، استقاها العرب من تراكم تجاربهم [51] ، وحملتها لغتهم في بنيتها الشعورية واللاشعورية. فضلا عن كون هذه الإشكالية تتضمن كذلك الآثار التي نجمت عن هذا التفاعل مثل اصطناع المناهج، وبناء أدوات المعرفة أي المفاهيم.

ضمن هذه الرؤية نحاول بناء موضوعنا الذي حددناه بأنه "مفهوم التراث" وهو بهذه الصورة موضوع يغلب عليه الطابع النظري في المقام الأول، مع مراعاة كون البحث الكلاسيكي في أدوات المعرفة اتجه اتجاهين متوازيين تجريبي وعقلاني [52] وفي هذا السياق يجدر التنويه بأن هذه الدراسة تحاول شق طريق لا يفرق بين

معطيات المفهوم التجريبية، والتجريدية إلا من زاوية الجدل المؤلف من تناقضهما واتحادهما في المفهوم، وهو ما يتأتى بفضل إدخال بعد العلاقة الذي يسمح بالنظر إلى المفهوم على أنه بنية.

وقد تطلب بناء الموضوع العودة إلى التاريخ العربي الثقافي والاجتماعي، وإلى الموروث، لاستقصاء مراحل تكوين السيرورة التي يعد مفهوم التراث تمثيلا لها، وهكذا كان لابد من قراءة النصوص النقدية القديمة التي تناولت إشكالية وراثة النصوص، من أجل التنبه لطريقة صياغة تلك القضايا من النقد الأدبي العربي القديم، وضبط المحددات المعرفية لعملية الوراثة الثقافية، وكيفية ظهور المعادلات الجزئية التي تؤلف عند التركيب بينها مخطط الصورة المضمرة للمفهوم عند القدماء كما بقي في حال كمون منعت من تجليه.

من المفهوم المنطلق يظهر البحث في المفهوم معطى مهما يتمثل في كون المفهوم الحديث للتراث لم ينبثق فجأة من عدم، أو يصطنع اصطناعا، بل إنه كان دائما موجودا في آليات المعرفة العربية دون أن ينال استقلاله

النسبي الخاص الذي يمكنـه من الانتقـال إلى التحقق باعتباره مفهوما لغويا- في مرحلة أولى- ثم مفهوما من مفهومات الفكر [53] ، أي بعبارة أخرى أداة ووسيلة يتوخى العقل المعرفة بوساطتها.

وإذا كان تفصيل القضية يرد في الفصلين الرابع والخامس اللذين يتناولان بنية المفهوم وتكوينه، فإن الغرض من بسط القضية هنا هو الإشارة إلى أهمية السيرورة المعرفية التي يندرج مفهوم التراث ضمنها، وشروطها العامة التي جعلت منه مفهوما يعيش حالة إضمار امتدت حقبة طويلة من العصر الجاهلي وحتى أواخر عصر انحطاط العرب والمسلمين، لينتقل إلى حال الانبثاق والتحقق في بداية عصر النهضة ويصبح المفهوم الأكثر تداولا، وربما الأكثر تدخلا في صياغة المفاهيم الأساسية للنهضة العربية مثل مفهومات العصرية والحداثة والأصالة والإبداع والتقليد والتجديد... الخ [54] .

لقد حفل النقد العربي القديم بالنصوص التي عالجت علاقة الوراثة، أي علاقة اللاحق بالسابق. وكان مفهوم الطبقات [55] ، من ابن

سلام إلى ابن المعتز معبرا بصورة غير صريحة عن هاجس وراثة الفحولة التي بدت مهددة بقوة، لما أصاب البنية الاجتماعية من تغير واختلاط، الأمر الذي قاد التنظير للنقد الأدبي بعد ذلك، وبصورة مطردة ومتدرجة نحو المدافعة عن الأصول القديمة، التي غدت مع تعاقب الأيام والعصور قاعدة عامة يزداد التسليم والتشبث بها حدّة كلما اشتد الشعور بالخوف من ضياع الطابع الوحشي الفصيح للشعر العربي.

وهذا الشعور بالخوف إنما يعبر عن قوة الرابطة التي ما انفكت عبر الزمن تجذب الخلف نحو السلف، وهذا النكوص نحو الماضي يثير سؤالا مهما عن طبيعة هذه السيرورة المعرفية، ويتعلق الأمر بالتأكد مما إذا كان هاجس الوراثة والخوف على ضياع الكنز الموروث هو الذي أبرز التنظير المسوغ لطريقة التفكير السلفية، أم أن الأحكـام الدينيـة وأضرب التفسير المستنبطة منها هي التي دفعت العربي إلى التشبث بموروثة، والخوف وعليه من الاضمحلال والضياع نتيجة التغير الاجتماعي والتمازج الثقافي والعرقي للمسلمين الذي قل نظيره في تاريخ

الحضارة.

وعطفا على ما سلف يمكن أن نطرح السؤال الآتي: ما أسباب إضمار المفهوم ضمن المسار التاريخي لهذه السيرورة المعرفية؟ إن التفسير الأولي الذي نقترحه لفهم عملية الإضمار المذكورة ينبغي أن يستند إلى اعتبار التراث شأنا عربيا لأن وسيلته ووعاءه عربي صرف هو اللغة العربية، وأن مخزون اللغة العربية الذي جمع في عصر التدوين هو في مجمل تكوينه عربي، أما مسار الثقافة الناطقة باللغة العربية فكان مسارا إسلاميا يغلب عليه البعد الإنساني المستمد من أهداف الدين الكونية. ولهذا البعد الإنساني الكوني قيمة عملية تداولية لأنه سيتيح للثقافة واللغة العربيتين فرصة التوسع والانتشار مما يؤدي إلى عالميتهما، وما ينجم عن ذلك من ازدهار، وتنويع لمصادر ثرائهما.

وكانت الإيديولوجيا الخفية المرتبطة بذلك تنهض على مقولة ترى في الإسلام عزة العرب [56] ، وقد أدى هذا المبدأ الاستراتيجي إلى تأخير التمركز حول الذات العربية إلى المقام الثاني، وتقديم التمركز حول الدين إلى الواجهة

الإيديولوجية والثقافية [57]. وهذا الاعتبار الإجرامي لعب دورا مهما في عملية تنظيم المعرفة وأدى إلى التحكم في صياغة المفاهيم بصورة جعلت من المفاهيم ذات المصدر العرقي والقومي أقل حضورا، وأبعد عن أن تطفوا إلى السطح، إلا من باب رد الفعل العربي على الشعوبية، أورد الفعل الشعبي على التعصب السياسي للعرب لدى بعض الحكام.

إن هذه القراءة تهدف إلى إبراز البعد الاستراتيجي المعرفي الخفي لفعل تغييب مفهوم التراث في المعرفة العربية ذات البنية الدينية، على أنه جزء من استراتيجيـة غير معلنـة، لكنها موجودة ومحكمـة التأثير، ولا يتضح هذا الوجود بالقـوة، ولا يبرز على السطح – باعتباره عاملا أو ناظما داخليا مهما في بناء الثقافة الإسلامية، ونظمها المعرفية، ولاسيما جهازها المفهومي – إلا ببروز مفهوم التراث في عصر النهضة العربية الحديث، غير العرب من استراتيجيتهم الحضارية العامة القديمة ليصبح الاستقلال بالثقافة العربية عن الثقافة الإسلامية، ولو على صعيد التنظيم، شكلا من

أشكال التعبير عن حاجة اللغة العربية إلى حماية نفسها، والدفاع عن بقائها الذي تم تهديده بقوة من قبل الأتراك.

إن الحصار الذي ضرب على اللغة العربية في عهد الأتراك العثمانيين كان المثير الأول الذي أدى إلى تغيير شروط سيرورة الثقافة والمعرفة العربيتين، بحيث أصبح إيجاد مفهوم أساسي يدفع إلى استقلال العرب ولغتهم ضرورة من ضرورات البقاء، وقد وجد العرب في مفهوم التراث مفهوما يوحد بين المسلمين وبينهم وبين المسيحيين العرب، بل إن جمال الدين الأفغاني شعر بالحاجة التي تنبع من كون المحافظة على البعد الكوني للإسلام ترتبط ارتباطا وثيقا بضرورة إعادة الإسلام إلى حضن اللغة العربية، وأحضان العرب.

وينبغي أن ننبه – ونحن في سياق الحديث عن وجود استراتيجية عامة غير معلنة تقود الفعل المعرفي ممثلا بمفهوم" مفتاح " هو مفهوم التراث – إلى أننا لا نريد الإشارة إلى قصد مبيت أو حيلة قومية أو عرقية جرى إخفاؤها بعناية وحذق من أجيال العرب المسلمين، وإنما نشير

إلى معطى لاشعوري جمعي يماثل ما يمكن أن تدل عليه النماذج العليا، ويشترك في صنعه المسلمون من العرب وغير العرب، كما يشترك في ذلك العرب من مسلمين وغير مسلمين في عصر النهضة العربية بصورة خاصة.

الوعي الحضاري العربي: المأزق الذاتي والعامل الخارجي

يصف المؤرخون الحضارة العربية الإسلامية بأنها واحدة من أهم الحضارات التي عرفتها الإنسانية عبر تاريخها الطويل [58] ، ومن الثابت أن نسب هذه الحضارة – التي تنسب أيضا إلى الإسلام – يتصل بالعرب، ويعزى ذلك إلى الدور الذي اضطلع به هؤلاء في تأسيس هذه الحضارة أولا، وإلى قدرتهم على التعاون مع شعوب عديدة ساهمت إلى جانبهم في تشييد صرح هذا البناء الشامخ الذي يحتفظ التاريخ إلى اليوم بكثير من معالمه العمرانية والثقافية جنبا إلى جنب مع ما احتفظت به الشعوب الإسلامية من عادات وتقاليد وأنظمة اجتماعية وعلاقات وأنماط سلوك جماعية وفردية.

وإلى جانب دور العرب يقف العامل الخارجي ممثلا بالوحي الذي نقل رسالة الإسلام إلى النبي محمد (عليه الصلاة والسلام) ليبلغها إلى عشيرته وقومه الأقربين، ويكلفهم مهمتها، وأمانة تبليغها إلى بقية شعوب العالم، وهي المهمة التي اضطلع بتنفيذها خلفاؤه من الناحية السياسية، وجند لها المؤمنون أنفسهم وأموالهم. وعلى قدر تفاني هؤلاء في التضحية والاستشهاد جنت الأمة الجديدة – التي استوعبت مؤمنين من مختلف الشعوب والأعراق – فوائد ومكاسب جعلتها الأمة الأقوى والأغنى، ومكنت لها في ميادين العلم والثقافة والتجارة والحرف والعمران حتى غدت حواضرها مراكز إشعاع ديني وعلمي، وتبوأت حضارتها منزلة الصدارة متقدمة في تمدنها الفرس واليونان، وفي تنويرها اليهود والمسيحيين وسائر الملل والنحل القرون طويلة.

ومنه فإن المكونين الرئيسين لهذه الحضارة هما:

- العرب: لغتهم وثقافتهم، والاجتماع البدوي الذي كان مرجع تلك الثقافة، ومنبع أصولها.

- والإسلام: بدعوته وأحكامه، وما ينتظم هذه الأحكام من شريعة منظمة، وما نهضت عليه الدعوة من عقيدة، وحقيقة تربط الواقع بالمعاد.

وقد سعى العرب الأوائل إلى بناء مجد الإسلام لأنهم قدروا أن في مجده عزتهم وسؤددهم في دنياهم وآخرتهم، وأدى ذلك بهم إلى اعتماد فلسفة قوية جعلت من الموت والتضحية وسيلة تطلب بها الحياة، ومصداقا لذلك حقق العرب المسلمون، في أقل من قرن مالم تحققه أية أمة أخرى في التاريخ من حيث سعة البلاد المفتوحة، وقصر مدة فتحها [59] .

لكن هذه الاستراتيجية سرعان ما اختلت، ومن المرجح أن سبب هذا الاختلال يعود إلى انحسار زعامة العرب دعوةَ الإسلام، وتقاسمهم إياها مع الفرس أوائل العصر العباسي ثم مع الأتراك أواخره، وهو التطور الذي أفضى إلى استبعاد العرب من صدارة تلكم الزعامة بصورة متدرجة، بلغت غايتها بإقصائهم مع مجيء الدولة العثمانية [60] . وكانت الأزمة السياسية التي عرفت بمسمى " الفتنة الكبرى" مظهرا يشير إلى انحراف بعض المنتسبين إلى الإسلام عن

الهدف الديني، وعبرت أحداثها وما تخللها من صراع تعبيرا بليغا عن تغير سلوك الجماعة واتجاه أعضائها نحو الانطواء على ذواتهم الفردية. فشهد العصر طغيان الميل إلى الأنانية، وعاد الناس فيه إلى إحلال مصلحة الفرد وعصبية القبيلة من أنفسهم محل عزة العرب والإسلام، وقد أذن ذلك باستحالة المشكلة السياسية إلى معضلة لم تجد لها حلا شافيا إلى أن أتت تأثيراتها البعيدة على مدنية العرب الأولى، وقادتها بخطى بطيئة ومؤكدة نحو الانحطاط.

وقد انجر عن ذلك سلسلة من المشكلات الثانوية التي بدت في بادئ أمرها سوية، كتأطير الخلاف الفقهي حول الأحكام الذي أدى إلى نشوء، وتعدد المذاهب الفقهية، وتأسيس الخلاف الكلامي حول العقيدة الذي أدى إلى إنشاء الفرق، وهيأ أسباب تعددها، وهذا فضلا عن استمرار الخلاف السياسي الديني القديم حول الإمامة والخلافة الذي ترجمت نتائجه في الواقع خلال القرنين الثاني والثالث الهجريين بتعدد مراكز القرار، وانحسار نفوذ السلطة المركزية في بغداد، وانقسام أوصال الدولة

العباسية حتى غدت إمارات صغيرة لا يربط بينهما رابط.

وقد استمر الوضع على ما هو عليه من تشتت وتفرق حتى جاءت الحروب الصليبية فساعدت على توحيد الأمة نسبيا ضد عدو يستهدف بقاءها، ويهدد بإزالة وجودها. لكن جهود صلاح الدين والدور العسكري الذي نهضت به دولة آل عثمان في جنوبي شرق أوروبا لم يعملا سوى على تأجيل الانهيار الكامل الذي عبر عنه الاحتلال الأجنبي لمعظم البلاد العربية، ليبدأ العرب بعد ذلك الحقبة التي شهدت مسيرة جديدة في تاريخهم عرفت باسم عصر النهضة العربية.

تؤرخ يقظة العرب أنفسهم لوجودهم أمام وضع أوجب عليهم تشخيص الداء الذي كان سببا في إضعاف أداء حضارتهم، وخلخلة بنية مجتمعاتهم، وقصورها عن الوقوف موقف الند أمام المجتمعات الأوروبية الجديدة التي اقتحمت بلادهم بجيوشها، وتحدت دينهم وثقافتهم ووجودهم ذاته بقوة ثقافتها، ونجاعة علومها وصناعتها الحديثة.

كانت إصلاحات محمد علي باشا أول بوادر تشخيص الحالة الحضارية العامة للأمة، ولو أنها لم تتناول أكثر من مصر نفسها أو مصر والشام في أوسع تصوراتها [61] ، ولم يكن لهذا التشخيص التلقائي مضمون فكري واضح، لأن صاحبه لم يتجاوز به الطابع العملي والشخصي، بل إنه من الممكن الجزم بأن مبادرته السياسية لم تكن تهدف إلى تحسين أداء الحكم إلا من أجل تأسيس ملك يستقل به هو وأولاده من بعده. لكن هذا السلوك السياسي تطور بصورة متدرجة، بعد أن تحول من مجرد سلوك سياسي، أو " معرفة سياسية" بالمعنى السسيولوجي لهذا المصطلح [62] إلى ضرب من الوعي المنهجي شبه المنظم الذي يسلك سبيل المقارنة بين معطيات ومؤسسات الغرب، وبين المعطيات المحلية مقارنة جعلت من الاستفادة هدفا له.

ولعل أبرز دروس هذا الفعل السياسي، الذي زرع بذور الوعي المسؤول عن النهضة، يتأتى من ملاحظة السهولة التي حصل بها التنبه السياسي عند محمد علي، إذا ما قارناها

بصعوبة التأمل والدراسة اللذين لم تلتئم شروطهما إلا بعد الشروع في قطاف ثمرات الإصلاح في وقت لاحق، بعد ما عاد من أوروبا رجال البعثات العملية.

وفي هذا السياق يمكن العودة بالملاحظة إلى الأساس الاقتصادي للنهضة في الفترة التي شهدت حملة نابليون إذ لم تكن مصر تعاني من انعدام الثروة، بل إن المشكلة الاقتصادية في عهد المماليك تلخصت في مظهرين رئيسين:

- اختلال الوضع السياسي الذي نجم عنه سوء توزيع الثروة وحصرها في أيدي قلة من المماليك المستهترين.

- تدهور الأحوال الاقتصادية بسبب عدم قدرة الفلاحين في مصر على تحمل قمع المماليك وضرائبهم المجحفة.

ولم تعمل إصلاحات محمد علي باشا على إيجاد عناصر جديدة للثروة، وإنما ساعدت بعض الشيء على تصحيح الاختلال في تسييرها مما رفع عن الرعية العناء المضاعف الذي كان وراء الركود الاقتصادي.

وإذا كان التاريخ السياسي والاقتصادي للنهضة يحمل بعض العناصر الدالة على كون هذه الأخيرة هي في جوهرها عملية تصحيح خففت من التدهور الحاصل بالتدريج منذ العصر العباسي، فإن دراسة تاريخ الحضارة العربية، تفيد أن الملاحظات وعناصر التفكير في ظاهرة التدهور الحضاري عند العرب تعود إلى الحقبة التي سبقت ابن خلدون، الذي لاحظ ببصيرة مؤرخ الحضارة تغير حالة العمران العربي الإسلامي في قرنه الثامن الهجري، وشهد على نذر تدهوره، وتنبأ بعواقبه الوخيمة.

وكان ابن خلدون قد نفذ بفهمه العميق إلى جوهر هذه الظاهرة فرد أسبابها إلى الجدل بين حياتي البدو والحضر، ولعلنا لا نجانب الصواب إذا ما قررنا أن تحليله ظاهرة العمران كان في حقيقة الأمر خطوة رئيسة، ومبكرة من خطوات بناء الوعي الذاتي المتعلق بمسألة الحضارة عند العرب والمسلمين.

بل إننا لانعدم بذور هذا الوعي في أعمال مؤرخي الإسلام بدء من القرن الثاني الهجري، الأعمال التي نلاحظ امتناع أصحابها عن صياغة

آطروحات آطراف الصراع الذي واكب تدهور الدولة العباسية، وسكوتهم عن ظاهرة الافتئات المتزايد الذي مزق كيان الدولة وأضعف نفوذ الحكم المركزي السياسي، وساعد بذلك على تسريع وتيرة انقسام النحل وتشعب المذاهب وتفرع العقائد الدينية والفلسفية، وتناقض مضامينها، وتناحر دعاتها [63] .

ويمكن أخذ فعل التأريخ نفسه على أنه أمارة من أمارات وجود هاجس الخوف عند هؤلاء المؤرخين على الأخبار والوثائق والروايات التي ترسم صورة الواقع من ضياع مادتها [64] ، وفي ذلك ما يشير إلى وجود تصور حذر لمسار الحياة الإسلامية لدى هؤلاء المؤرخين، لأن كلا من القراء والمحدثين كانوا قد بذلوا في بداية عصر التدوين جهدا غير مسبوق لجمع مادة الإسلام وأدلته من النصوص والأفعال، ثم قاموا بتصنيفها، و وثقوا رواياتها فكانت هذه الأعمال بمثابة السنّة و الدليل الذي قاد سعي المؤرخين إلى استكمال عناصر الصورة الكلية التي تؤلف مادة الوعي الذاتي، وهو ما تحاول هذه الفقرة تتبع اتجاه مسيرته عبر تاريخ طويل يمتد من بداية

انتشار الإسلام في شبه جزيرة العرب ليصل إلى عصرنا الحاضر.

لقد وقف المؤرخ المسلم أمام أحداث التاريخ باحثا عن طريقة تكفيه شرور الفتن وتبعده عن اتخاذ مواقف من الخلاف الدائر بين أنصار الفرق المختلفة، غير أن ذلك لم يحل دون إبدائه بعض الملاحظات العامة المتعلقة بمنحى الحياة العام الذي نحت نحوه مما لا يتعلق بخلاف وجهات النظر. وكانت خلاصة هذه الملحوظات أن روح الإسلام في نفوس أهله يعتريها نوع من الفتور، وأن الدولة الكبيرة تعاني مشكلات في مجال الاستقرار وفي مجال القيادة المركزية، وأن تحكمها وسيطرتها على مجرى الأمور تتطور بما يؤول بها نحو التفكك، أما الحياة الاجتماعية فسادتها الفوضى.

إذا عدنا إلى مادة التاريخ الإسلامي التي جمعها المؤرخون فسنجد أن بؤرة الجذب التي بنت الموضوع عند هؤلاء المؤرخين، على اختلاف مشاربهم وسعة علمهم، هي" ظاهرة التداعي" الذي حكم تسلسل وتصنيف الوقائع عند استقصاء أخبارها، فقد كان الصراع والفتنة

والقتال بين المسلمين هي النقاط التي تمثل معالم الواقعة التاريخية في أغلب الأحوال، فالكتابة التاريخية تبدأ التأريخ بالوقائع والأيام أي بالصراع بين العرب أنفسهم، مثل حرب عبس وذبيان، وبين العـرب وغيرهم كيـوم ذي قـار، ثم بين النبي ومشركي مكة، وتبدأ التاريخ لحكـم الخلفـاء الراشـدين بالخلاف الذي بدأ عند وفاة الرسول (ص) بوقائع حادثة سقيفة بني ساعدة [65] ، والمناقشة التي نشبت بين الأنصار والمهاجرين، ليبلغ المؤرخ بالخلاف ذروته بعرض الروايات العديدة الخاصة بتفاصيل الفتنة الكبرى التي انتهت بقتل عثمان بن عفان (35هـ - 656 م) [66] ، وأحيت ما خبا ذكره من خلاف أهل البيت [67] بزعامة علي بن أبي طالب مع سلفيه في " الخلافة الراشدة" الشيخين أبي بكر الصديق، وعمر بن الخطاب، والتطور الذي أعقب مبايعة الإمام علي [68] فالقتال الذي انتهى باستفراد أسرة بني أمية بالحكم بعد الصلح بين معاوية والحسن(41 – هـ 680 م) وإن استمر صراعها مع آل البيت، من جهة، ومع الخوارج من جهة ثانية.

ويستعرض المؤرخ هذا الصراع الذي لم تخفت

حدته إلا ليتحول إلى دعوة سرية انتهت بالخلافة إلى بني العباس [69] بعد أن نجحت على أيدهم في شن حرب أنهت حكم الأسرة الأموية بصورة دموية في (132هـ - 750 م) [70] ، وأحلت محلها الأسرة العباسية بتأييد ممن عرفوا بالموالي، ثم توالت الفتن والحروب داخل الدولة العباسية بصورة متقطعة، لكنها لم تتوقف وآلت في آخر عهدها إلى انفصال أغلب الولايات التي تتألف منها.

فأخبار الحروب والفتن التي تبرز الصراع بين المسلمين وانقسام كلمتهم ونظمهم طغت على أخبار الفتوح التي كانت رمز وحدتهم وتضامنهم، وعلامة من علامات صلابة نظامهم وتماسكه على عهد الخلافة الأولى التي أجمع المؤرخون المسلمون على نعتها بالراشدة على الرغم مما عرفت من وقائع، وربما يعود سبب هذه التسمية إلى كون أسباب الوحدة أيامها ظلت أقوى من أسباب الانقسام والتمزق، الأمر الذي جعل منها مادة وعي – بوحدة كيان الذات الجماعية- اتخذ من صورة زمن الخلافة الراشدة مرجعه.

فإذا ما ترسمنا خطى هذا الوعي الذي نعني به وعي الذات العربية الإسلامية، مهتدين بمعالمه التي ظهرت في تصور المؤرخين المسلمين: وجدنا أنه يتألف في مرحلته الأولى من شقين: الأول هو وعي الذات الموحد الذي يبرز عنه التماهي الضدي مع غير المسلمين وقد ارتبط هذا النوع بالفتح، والثاني وعي الذات الانقسامي وهو وعي "ارتدادي" يبرز عند غياب الشعور بالوحدة، وقد يعود إلى نمو الشعور بغياب العدل، استنادا إلى أسباب حقيقية، أو متوهمة.

لم يكد الإسلام يضم إليه سكان شبه جزيرة العرب، حتى كان المسلمون يخرجون برسالته إلى البلاد المحاذية لها، وقد عرض رسل النبي عليه الصلاة والسلام الدخول في الإسلام على ملوك كل من الحبشة، والروم، والفرس، ومصر [71] ثم انطلق الجهاد لنشر تلك الرسالة، فالمسلمون كانت لهم المبادرة بإقامة العلاقة مع الأمم الأخرى التي لم تعرف الإسلام بعد، ولم تكن الحروب التي خاضوها في بداية أمرها حملات ذات أهداف عسكرية، بقدر ما كانت

حملات دعوة يغلب عليها الطابع الثقافي الديني، باشرها جيش من المتطوعين المدفوعين، في الأغلب، بالرغبة في نيل إحدى الحسنيين الموعود بها: النصر والغنم، أو الشهادة في سبيل الله والجنة.

ولقد فاجأت سيرة هؤلاء المسلمين الأوائل غير المعهودة الأمم التي اتصلوا بها، حيث وجدت لديهم استعدادا لحوار موضوعه الرسالة الجديدة، يدعمه استعداد للتخلي عن الطمع في الغنيمة والفيء في حال اعتناق المحاور الإسلام، بل إن المسلمين الجدد كان لهم الحق في المساواة مع غيرهم من المسلمين الذين سبقوهم. فكان هذا البعد الثقافي غير المألوف شديد التأثير- في بداية الفتوح خاصة – على الأمم المنضمة إلى عالم الإسلام الجديد [72] .

ومهما كانت أسباب الفتن التي سلف ذكرها، فإنها أحدثت انقساما خطيرا بين المسلمين، وأثرت على سلامة رؤيتهم – ولاسيما أوائل حكام بني أمية – لأبعاد رسالة الإسلام الإنسانية، وما لبث ذلك الانحراف عن جوهر الدعوة الجديدة أن ظهر في مجال السلوك

اليومي حتى غدا التمييز والمفاضلة بين المسلمين ينسبان إلى العرق، ثم القبلية ضمن العرق الواحد [73] ، بدلا من ردهما إلى التقوى.

عد شهدت الفترة التي سبقت تاريخ 1095/ سلاما لم يعكر صفوه معكر بين المسلمين وغيرهم من الأمم، سوى ما كان من استمرار الفتوحات. فلما كانت السنة المذكورة، بدأت الحروب التي عرفت في التاريخ باسم "الحروب الصليبية"، وكانت فكرتها قد وردت أول مرة في خطاب البابا أوربان الثاني (1088- 1099) الذي ألقاه في السابع والعشرين من نوفمبر سنة 1095 في أوفريني بكليرمون الموجودة جنوب فرنسا. فلم يتأخر هجوم المسيحيين القادمين من غرب أوروبا بعد هذا الخطاب [74] على عالم الإسلام.

وقد افتتحت هذه الحروب عهدا من عدم الاستقرار في بلاد الشرق غير أن المسلمين كانوا قبل ذلك التاريخ نهبا لفوضى داخلية سببها الظاهر الصراع على الحكم، لكن العلة الخفية فيها هي غياب رؤية واضحة لدى المتهافتين على الحكم من العسكر الذين لم يتشربوا تأثير الإسلام وحضارته الإنسانية بصورة كافية

فاستبدت بهم الظروف المحيطة بهم، وهي ظروف الفساد وعجزوا عن الانخراط في تيار الثقافة الإسلامية الذي ابتعد عنهم شيئا فشيئا بابتعاد رجالاته ورموزه عن حياة القصور المضطربة، وقد أثرت هذه الحروب تأثيرا بالغا على البنيات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في بلاد الإسلام، إذ كان من نتائجها ظهور الدول العسكرية التي استمدت مشروعية وجودها من مقاومة الصليبيين، كما تغيرت المعطيات السكانية في مصر وبلاد الشام، وجرى توجيه الاقتصاد نحو تمويل الحرب الأمر الذي أفضى به بصورة تدريجية إلى الضعف. [75]

وقد أدى حرص الصليبيين على الاستقرار ببلاد الشرق والانتفاع بمزاياها وتشبث الكنيسة الكاثوليكية بتلك الحرب، إلى سعي هؤلاء لاستثارة المغول والتتر وتحريضهم على مهاجمة بلاد الإسلام من الشرق حتى يتسنى لهم التغلب عليها من الغرب بعد استنزاف قدراتها، وكانت رحلة ماركو بولو أبرز هذه المساعي وأكثرها نجاحا، إذ أثمرت ذلك الهجوم المرتقب، الذي جر على بلاد المسلمين الأهوال والويلات

[76] ، نتيجة سقوط بغداد في يد هولاكو سنة م وتخريب أشهر معالم العلم والثقافة بها لاسيما "بيت الحكمة" الذي أسسه المأمون.

ولا نكاد نجد لهذا التآمر أو التخطيط الاستراتيجي بلغة عصرنا الحاضر صدى لدى مؤرخي الحروب الصليبية المسلمين [77] ، الذين ذكروا أسبابا أخرى محلية لهذه الحرب المدمرة التي كادت تفني وجودهم، وتستأصل شأفتهم، الأمر الذي يبين نوعية تنظيم وعي المسلمين وأنه لم يكن مهيأً لإدراك المخاطر التي تهدد وجودهم وفي مقدمها تلك الآتية من بلاد الغرب ومن حكامها الخاضعين لتحريض الكنيسة الكاثوليكية آنذاك، كما يبين أن وعي المسلمين السياسي قد ضعف إلى درجة لم يكن فيها نظام من أنظمة الحكم الانفصالية القائمة قادرا على جمع كلمة المسلمين.

وهكذا كان وضع دار الإسلام لا يسمح بظهور عناصر التفكير " الاستراتيجي " كما كان الشأن في صدر الإسلام. ولعل المفارقة تبرز بجلاء حين ندرك أن هزيمة المسلمين السياسية والعسكرية أمام المغول، قابلها نصر مهم من

جانب الدين والثقافة، إذ تم استيعاب هؤلاء الغزاة من قبل الحضارة الإسلامية ودينها العالمي، بعدما اعتنق تيمورلنك المذهب الإسماعيلي ودخل عالمه تحت تأثير ثقافة الإسلام التي كانت قادرة على الاستمرار [78] . ومما تجدر ملاحظته في هذا السياق أن اهتزاز أركان دار الإسلام بهذه الصورة لم يؤد بصورة مباشرة إلى عودة العرب إلى الصدارة، وتأثيرهم على مصيرها، وهذا ما لم يحدث إلا بعد الانهيار الكامل لبنيانها السياسي والعسكري.

ولعل العامل الثاني الذي ساعد على تأجيل يقظة العرب واستقلال وعيهم لمدة أطول هو من جهة ثانية نجاح الأتراك العثمانيين، بعيد ذلك، في إزالة الإمبراطورية البيزنطية من الوجود، وقيامهم باحتياج قسم مهم من شرق أوربا، الأمر الذي مد في شعور المسلمين ومن ضمنهم العرب بعافية دار الإسلام ووحدة الأمة التي استطاعت الانتصار، ولو بصورة مؤقتة، في الحروب الصليبية الأولى، بالرغم من كل ما لحق المسلمين من خسائر وما أصاب خلافتهم من أضرار.

غير أن هذه الاستفاقة في الشرق لم يقابلها ما يضاهيها في الغرب إذ خرجت الأندلس من يد المسلمين وأضحت بلاد المغرب مهددة بغارات الإسبان والأوروبيين، وبسقوط الأندلس فقد المسلمون، ولاسيما أهل المغرب منهم قاعدة ارتكازهم الثقافية الرئيسية في الغرب، ولعل المقارنة بين النتيجة المحصلة في الشرق، ونظيرتها الواقعة في الغرب تبين بصورة واضحة تماما انعدام الحلف الاستراتيجي، والرباط العضوي بين شطري العالم الإسلامي الشرقي والغربي، ولذلك صلة أكيدة – تأثيرا وتأثرا – بتكون الوعي والوعي السياسي بصورة أخص.

كل أولئك يبين أن أسباب انهيار بناء الحضارة العربية الإسلامية لم تكن ذاتية بحتة مصدرها التطور الطبيعي لمسار هذه الحضارة وحده، الذي فرضه منطق نموها الداخلي الخاص، بل إن من هذه الأسباب شق رئيس خارجي بحت، قد يرتبط بظهور الحضارة المسيحية الغربية التي قامت على استثمار الذكاء والمهارة اليهوديين في تطورها الداخلي الخاص، وقد أدى ائتلاف الثقافتين في وقت لاحق إلى نمو وتعاظم الاتجاه

المعادي للإسلام وحضارته في التفكير الاستراتيجي الغربي [79] .

مشكلة النهضة العربية

هل النهضة العربية حالة جديدة تعرفها الحضارة العربية؟ أم هي مشكلة من مشكلات تاريخ العرب المعاصر تضرب بجذورها في عمق الحضارة العربية وتعبر عن أزمة تطورها؟ من الواضح أننا إذا اخترنا وضع النهضة ضمن إطار أسئلة الحضارة فإن أول ما يجابهنا هو صعوبة الفصل بين طبيعتين مؤتلفتين ضمن بنية الحضارة العربية الإسلامية هما الأحادية العرقية من جهة، وهي ترتبط ارتباطا وثيقا بالثقافة [80] . والتعددية العرقية من جهة ثانية، وهي تجد أصلها وهويتها ضمن الإطار الديني الكلي الذي تحكم بمصائر العرب وأملى انفتاحهم على شعوب وأمم وثقافات متنوعة إلى أبعد حدود التنوع [81] .

أما وضعنا النهضة العربية ضمن إطار التاريخ العربي المعاصر فإن مساري التطور الرئيسين لحياة العرب السياسي منهما، والاقتصادي،

سيفرضان دراسة النهضة العربية من منظور الفعل الثقافي العربي وهو ما يضعنا أمام السجال الإيديولوجي الذي طبع النقاش النظري بين تيارين كبيرين هما:

- التيار الذي يسعى إلى قراءة التاريخ العربي قراءة تقويمية تنطلق من معاينة الانحراف عن أصول الثقافة العربية الأولى، ومعالجة ما تراه انحرافا عن سيل تلك الأصول [82] . وهذا النوع من القراءة يقوده هدف تنظيمي وإيديولوجي يجعل هدفه وصل التاريخ الماضي وما تحقق خلاله من منجزات، بالتاريخ الحاضر، وبالتاريخ الممكن إنجازه في المستقبل من أجل استئناف المسار القديم للحضارة العربية الإسلامية.

_ والتيار الذي يقرأ هذا التاريخ قراءة تصحيح تقطع الصلات بينه وبين الماضي وتأثيره السلبي، فتهيئ الأسباب لاستحداث ظروف وشروط جديدة تسمح بتحرر الذات من جميع قيودها المتوارثة [83] .

زامن التفكير في النهضة ظهور الأفعال السياسية والاجتماعية والثقافية التي استقت مظهرها من وجودها نفسه، ومن النافل القول إن

نشوء الوعي الدال على النهوض، وتكون الاتجاهات التي عبرت عنه هما أيضا جزء من العناصر التي كونت ظاهرة النهضة، وأعطتها مكانتها في الخطاب العربي وفي الفعل السياسي والاجتماعي، ولعل اللغة العربية هي الحقل الذي عرف التجارب الغنية، والمحاولات الأكثر حدة، والأقوى جرأة من أجل تغيير لغة عصر الضعف المحنطة واستبدالها بلغة ناهضة تحقق نوعا جديدا من التواصل ليست لغة عصر الانحطاط الموروثة مؤهلة لإنجازه بسبب ما اعتراها من تحجر وقصور، بعد أن اقتصر استخدامها على الوظائف اليومية. وابتعد التفكير بوساطتها عن الأفعال العقلية القادرة على التجديد والابتكار.

وقد وافق اصطلاح النهضة، من منظور تاريخي، وصف حالة من التطور شهدها المجتمع العربي بدء من القرن السابع عشر الميلادي، على ما بين بيئات التطور العربية من تفاوت في مواقيت النهوض التي يتعذر وصفها بصورة نسبية. وهذه النسبية رهن ببقاء باب النهوض مشرعا على المستقبل، وغناه بكوامن احتمالاته من جهة،

فضلا عن العسر الذي يحول دون تحديد تاريخ حقيقي أو افتراضي لبدء النهضة [84] ويصدق الأمر نفسه على المكان، إذ لاحظ مؤرخو النهضة واقعة التفاوت عند عرضهم كثافة الأنشطة الدالة على انبثاق النهضة، وتمركزها في مصر أكثر من غيرها من البيئات العربية [85] .

وقد كان الثلث الأخير من القرن التاسع عشر الفترة التي برزت فيها نواة وعي عربي جديد [86] أخذ طريقه إلى التكوين مسترشدا بسؤالين متناقضين ومتكاملين في الوقت نفسه هما: لماذا يجب أن ننهض؟ وكيف يمكن أن ننهض؟ وإذا كان الجواب عن السؤال الثاني يستدعي توسل العقل العربي بالعلم وأدواته ومناهجه، فإن طبيعة السؤال الأول تبقيه ضمن حدود السجال الإيديولوجي مع الآخر الافتراضي، بل ومع الوعي الذاتي النقيض، أي مع بعض عناصر التعدد التي هي جزء من تكوين الذات العربية في العصر الحديث.

إن هذا المعطى الواقعي هو الذي ينظم العلاقة بين البحوث التي تؤسس عملها ضمن مناخهما المتوازيين والمتباينين، وبذلك تتدخل مقاربات

السؤال الإيديولوجي في توجيه المحاولات التي يبذلها الفكر لاستجلاء المشكلات التي يثيرها سؤال المعرفة العلمية. ولعل الوعي العربي المعاصر لم يبت بعد في نوعية العلاقات التي تسير نظامه المعرفي – إذا سلمنا بسلامة الفصل بينهما- ليتجاوزها إلى إثارة المشكلات الجديدة التي يعرضها واقع العرب المعقد الغني بأنواع التفاعل من الداخل والخارج.

لقد طبع البعد التاريخي نشوء المعرفة العربية التي اقترن ظهورها مع بروز أول ضروب التفاعل العربي مع معطيات ونتائج حملة نابليون، وإصلاحات محمد علي باشا. وقد يساعد ما توفر من معطيات عصر ما قبل النهضة على تفسير الارتباك الذي طبع الثقافة العربية الإسلامية، وأسسها الاجتماعية والاقتصادية التي خرجت بالحضارة العربية الإسلامية من العصرين المملوكي والعثماني بمشكلات حضارية عميقة، وصدمات كانت بمثابة الثمار المرة الأخيرة لحقبة طويلة من صراع داخلي أوهن قوى عالم الإسلام، وأذهب مقدرته على مقاومة التحدي الخارجي الذي طالما هدد بقاءه.

ويمكن حصر الظواهر التي نجمت عن سيرورة الانتكاس الحضاري العميق ضمن شروط تغيير شامل طرأ على بنية المجتمع وامتدت آثاره البعيدة إلى بدايات عصر النهضة، بل إن بعض رواسب هذا التغيير احتفظت لها بوجود مهيمن حتى ضمن بنية النظام الذي أنشأه محمد على. وقد شمل التغيير المشار إليه مجالات الاقتصاد والسياسة والثقافة:

1- ففي المجال الاقتصادي عرف العالم الإسلامي تراجعا تدريجيا في نشاطه التجاري بداية من القرن العاشر الميلادي، مما أدى إلى استفحال الركود الاقتصادي بصورة خطيرة بداية من القرن السادس عشر الميلادي. [87]

2- ساعدت ظروف الحروب الصليبية، ثم الحرب المدمرة ضد المغول على سقوط مؤسسة الخلافة وقيام بديل أدنى مرتبة منها هو مؤسسة السلطنة (1180م) وقد عنى هذا التطور قيام دول عسكرية لم تكن في أغلب أحوالها مؤهلة لأن تتحول إلى دول زمنية بسبب افتقارها إلى الرؤية والخلفية الثقافيتين، وإلى نظرية سياسية تستفيد مما عرفته بلاد

المشرق من تطور. [88]

3- غلق باب الاجتهاد، وتثبيت الإسلام المدرسي الذي اعتمد نظاما للمعرفة، وسيادة طرق التدين الشعبي في المدن، وفي الأرياف والقرى [89] الأمر الذي أدى بالتدرج إلى محاصرة الثقافة العالمة، وتقليص نشاطها.

وقد عبرت هذه المتغيرات من الناحية السياسية عن بروز إشكالية عامة هي إشكالية " شرعية السلطة " التي أحالتها حتمية المقاومة والمحافظة على بقاء النوع - في وجه الإبادة التي قام بها المغول – إلى مشروعية اكتسبها أصحابها بفضل دورهم الناجح الذي أدوه في إخراج الصليبيين، ووقف الإبادة على يد المغول، وإلحاق الهزيمة بهم.

وقد وظفت الطبقة الجديدة من الحكام هذه الشروط الصعبة- التي عرفها الاقتصاد والفكر- لاكتساب السلطة والمحافظة عليها، بل وتعزيزها بتبرير مشروعيتها، وهذا بغض النظر عن الاختلاف والخلاف بين الفئات المتصارعة [90] .

وقد سجل التاريخ أن المدة الطويلة التي قضاها

المسلمون في مقاومة الصليبيين والمغول آتت على أغلب ما تراكم في بلاد الإسلام من ثروات قبل ذلك التاريخ، فشراسة تلك الحروب، وطابعها التخريبي، لم يعمل على هدر الطاقات الاقتصادية المادية وحدها بل إنه تجاوزها إلى إحداث أضرار فادحة في مجال الموارد البشرية، وتسبب في تغيير كبير للبنية السكانية، ليزداد الطابع الفسيفسائي لتركيبة السكان في المشرق العربي استفحالا.

وليس من الغريب أن ينعكس هذا الإفقار المتواصل لعالم الإسلام على الحياة الثقافية، ونظم التعليم التي كانت سائدة حتى ذلك الوقت، مع العلم أن نظام التعليم ظل بصورة مستمرة مجالا من مجالات تدخل المجتمع الذي تكفل بالعلم والمعلمين، ويعد انتشار الأمية والجهل المحصلة الأخيرة لقرون من المعاناة والضغط التي عرفها المجتمع.

وأفضت الأحقاب الطويلة من الحروب إلى اهتزاز البنيان الاجتماعي كله، وانهيار منظوماته الكبرى التي كان أول ما سقط منها الثقافة العالِمَة، التي كانت مصدر غذاء العقل، ومرتكز الوعي

الإسلامي، ومناط بنية المعرفة، وقد حدث ذلك بسبب إطالة أمد الصراع، وإضعاف حضارة المسلمين المستمر مما جعل حياتهم تنطبع بطابع الأزمة ليجدوا أنفسهم، ولاسيما العرب منهم، غداة حملة نابليون على مصر في وضع يجعل من تفكيرهم وحيوية عقولهم مشكلة من المشكلات التي لم يعودوا قادرين على معرفة أبعادها أو التفكير فيها.

ولعل هذا ما جعل محمد علي يتوجه باهتمامه نحو ما يحس بجدواه في واقع الممارسة اليومية، وهو بهذا عبر عن نقطة انطلاق التفكير الجديد الذي وعى، ولو بطريقة مبسطة كون الواقع الحاضر، وقتئذ، لم يعد استمراره مقبولا، بعد أن دلت الوقائع السابقة على قصور عام شمل جميع مناحيه، وأصبح تغيير هذا الواقع بديهة من البدائه لدى هذا الحاكم الذي جمع بين الطموح وقوة الشخصية الأمر الذي غلب لديه ما رآه نافعا على ما هو واجب إيديولوجيا من مناصبة الأوروبيين العداء والتحفظ منهم كما فعل خلفه من بعده.

وكان سلوك محمد علي في مجال السياسة

المدنية وإصلاح الحكم، وسلوك الطهطاوي الموازي له في مجال الفكر والثقافة مؤشرين قويين على بدء مسار إصلاح يجعل من النهوض بالبلاد وتغيير أحوالها موضوعه الأثير، وهذا النشاط المصلح هو ما تم تعريفه وجرت الإشارة إليه بمصطلح جديد على العرب والمصريين تلك الأيام هو مصطلح "النهضة " الذي حمل الدلالة على ديناميكية غير معهودة خلال العصرين المملوكي والتركي السابقين، وغزت منذ عهد محمد علي باشا مجالات الفعل والنظر « وهكذا تحدد النهضة كمفهوم أولية التغير والتحول، أي التغلب على الانحطاط، وتمثل الإبداعات الجديدة، ويفترض التغيير الثورة على الوعي القائم، وعلى منظومة القيم التقليدية السائدة، وسواء أتعلق الأمر بالمصلحين الإسلاميين من أمثال محمد عبده أو رشيد رضا، أو بالمحدثين، فإن تغير الوعي من وعي تقليدي وخرافي إلى وعي عقلي وعملي هو طريق التطور، وهو بمثابة إعداد التربة الصالحة لكل تغير إيجابي مقبل(...) وكل ما يطمح إليه أنصار التغير، ونقصد بذلك، كل حجتهم العقلية في دفع الوعي العربي إلى تبني مبدأ التغير والارتماء في بحر

الحضارة، هي إبراز التفاوت المتزايد بين تخلف العرب وتقدم الغرب، وهذا منذ القرن الماضي إلى اليوم» [91] .

بوادر النهضة وظهور أفكار التحديث

يصعب أن نكتب تاريخ الحضارة دون أن نفقه الجدل الذي يكمن في العلاقة بين تاريخ مجتمعاتها السياسي والاقتصادي وبين تاريخ ثقافتها الكفيل بأن يقودنا إلى مناهلها الروحية العميقة [92] وقد سلف أن ثقافة الإسلام ومنظومته الدينية لم تقصرا عن استيعاب قوة المغول وطموحهم، في وقت أبدت فيه البنية السياسية قصورا وعجزا واضحين عن إظهار القدر اللازم من الصمود، وتعبئة الطاقات الاجتماعية والاقتصادية لحساب معركة حاسمة مع عدو غير مسلم.

تعبير هذا الجدل هو ما يفسر تنظيم الجماهير الفقيرة تلك المقاومة الشرسة ضد حملة نابليون على مصر [93] بالرغم من كون هذه المقاومة لا تعرف تنظيما يوازي أو يفضل تنظيم عسكر الفرنسيين. لكنها كانت تعبيرا تلقائيا عن رفض

المسلمين الرضوخ لأعدائهم التقليديين في الحرب منذ بداية الحروب الصليبية؛ والملاحظ أن المسلمين في مصر – المصريين منهم والمماليك – لم ينتبهوا إلى كون أساليبهم الحربية ووسائل قتالهم، وعلومهم ما انفكت تتدهور منذ بداية الحروب الصليبية، بينما عاد الفرنسيين بأساليب ووسائل جديدة، وبأفكار وطرق تنظيم أكثر نجاعة ودقة من خصومهم.

لكن الأمر اختلف هذه المرة عن سابقتها، لأن أهل البلاد فقدوا الرابطة بينهم وبين حكامهم، تلك الرابطة التي كانت تجمعهم إلى صلاح الدين الأيوبي، أو بيبرس وقطز، فقد كادت ظروف الاستغلال والاضطهاد التي تسبب فيها المماليك أن تعصف بآخر ما تبقى من روابط الولاء للدين التي طالما غذت شعورهم بالانتماء المشترك، وهو الشعور الذي ما برح يوحد بين الحاكم والمحكوم خصوصا عند الصدام مع القوى الآتية من خارج دار الإسلام.

فالولاء للدين لم يعد المصدر الوحيد لإنتاج أنماط الولاء السياسي، وربما وجد المسلم المصري نفسه يشارك للمرة الأولى منذ دخول الإسلام

أرض مصر نظيره القبطي، بصورة أو بأخرى شعوره بعدم الرضا عن علاقته بالحاكم غير أن هذا الشعور لم يتجاوز حدود الارتباك في مواجهة العدو الغازي وتصديق وعوده بالإصلاح وهي وعود لم يكن طريقها إلى التنفيذ مضمونا لما بنيت عليه من نوايا مريبة فأخّر ذلكم الوضع ظهور التغيير في نمط وعي المصريين [94] .

وقد استجاب محمد علي بمذبحه القلعة –التي أباد خلالها المماليك- لمشاعر سكان مصر الساخطة على هؤلاء [95] ، مع العلم أن أهدافه لم تكن لتطابق أهداف أولئك السكان ومطامحهم، وقد وضحت هذه النزعة لديه في معاملته نقيب الأشراف السيد عمر مكرم، الذي استفاد من قوة شخصيته ونفوذه وزعامته، ليقوي بذلك سلطته ونفوذه، ثم انقلب عليه حالما نال مأربه [96] .

غير أن هذا الضرب من السلوك السياسي لا علاقة له بما نما لدى الناس من إحساس مغاير نحو الأيام السالفة، ونظام الحياة الموروث الذي اعتزت صورته وبان قصوره، وانكشفت قصوره أمام أضرب التحدي التي فرضها الصدام مع الغزاة

الفرنسيين ثم الانجليز في عهد اسماعيل. وظهر هذا الوعي الجديد في سلوك محمد علي دون أن يكون هذا الخير رجل علم وفكر، وهو ضرب تلقائي من ضروب الوعي، نجم عن التطور التلقائي الذي عرفته حياة المجتمع، ولا سيما في ميادين نشاط العقل العملي (السياسي)، ومع أن علاقته بالدولة العثمانية تأرجحت بين الرغبة في الاستقلال عنها تارة واستمداد المشروعية من العلاقة التي ظلت تربطه بها طورا آخر، إلا أن المعطى الذي لم يعرف التغير بقي ممثلا في توجهه نحو الاستفادة والتعلم من أوروبا ونقل المعارف في مختلف المجالات عنها [97].

وقد ظل هذا الضرب من الوعي يشق طريقه إلى الاصطلاح ببطء إلى أن ظهرت بذور فكرة التحديث، وهي البذور التي انتشرت في الواقع والفكر العربيين من خلال تطبيقات غير أصيلة لفكرة الحداثة، وقد يلاحظ الدارس الفرق الواضح بين فكرة الحداثة المنبثقة عن مرجعها الأوروبي، وبين تجربة التحديث التي تمت بالفعل في الواقع العربي، وهو الفرق نفسه بين المشروع

العربي في صيغته النظرية التي ما فتئت تستلهم وسائل نضوجها الفكري من التراث الفكري الغربي المنتج منذ عصر النهضة الأوروبي وبين نماذج تطبيق هذا المشروع التجريبية التي غلب عليها الطابع الاقليمي التجزيئي.

ففكرة الحداثة التي ظهرت بذورها الأولى عند الشيخ الطهطاوي استندت آنذاك إلى عناصر الحرية الفردية والجماعية التي أعطت المجتمع الأوروبي القدر الذي يحتاجه من الانفتاح على مكوناته، ومنحته التوازن والانسجام الداخليين وفي الوقت الذي ازدهرت فيه حرية الفرد في أوروبا وجدت الأقليات متنفسا لها ضمن حكم الأغلبية، وظهرت ثقافة جديدة ذات طابع وضعي أعادت بناء الوعي على أساس انساني واضح وما فتئت تنتصر لأفكار التغيير والتقدم. وفي تبشيره بهذه الأفكار في مصر، واجتهاده في شرح حقيقتها وجدواها في بناء صرح الحضارة الأوروبية، لم يكن الطهطاوي يحرص على نقل مضامين التفكير النظري الأوروبي التي احتوتها أعمال كبار المفكرين والفلاسفة والأدباء وحسب وإنما الذي طغى على حديثه الشيق، المنبهر

أحيانا هو وصف الواقع اعتمادا على طريقة ناجعة وجديدة بالنسبة للمعرفة العربية هي طريقة المعاينة والمعايشة ولعل ذلك ما جعل أفكاره عن الحداثة تستلهم تطبيقات الحداثة المختلفة عبر المراحل الزمنية التي مثلت إقامته بفرنسا.

وقد تنبه الطهطاوي إلى الأهمية الاجتماعية لإقامة علاقات مع الأجانب لأنه رأى فيهم على حد قوله "المغناطيس الذي يجلب المنافع.. فمخالطة الأغراب، لاسيما إذا كانوا من ذوي الألباب تجلب للأوطان من المنافع العمومية العجب العجاب " [98] .كما تفطن بفضل إقامته في فرنسا إلى أهمية تعليم المرأة واشراكها في العمل بما يناسبها، لأن قيمة المرأة في المجتمع وسلامة نظرته إليها وإلى وظيفتها الحيوية فيه يعد من المعايير التي تقاس بها درجة تمدنه [99] .

ومن النافل القول إن نظرة الطهطاوي إلى التحديث عبرت عن قناعة راسخة لديه بسلامة المنهج القائل إن التعلم والاستفادة من الأوروبيين ضرورة لا مفر من التسليم بها، وكل قائل بعكس ذلك في زمانه إنما هو غافل ضال

عن سبيل الحق [100] وجوهر هذه النظرة هو ما دفع به إلى النظر في تراث القدماء والبحث في فقه المعاملات من أجل إحيائه، وتطويع قواعده لظروف الزمان والمكان وما ارتبط بها من تجدد في المصالح وتغير العادات والأعراف [101] .

فالحديث عن التحديث إنما نجد أصله عند الطهطاوي في عملية الوصف المذكورة، ومن الصعب الفصل عنده بين الحداثة والتحديث، لأن الأفكار التي سعى إلى التعريف بها في ذلك الحين حملت طابع المفاجأة ولعلنا نستطيع أن نعزو عدم اعتنائه هو نفسه بتأصيلها على عاملين أولهما: أنه كان يرى نفسه شاهدا على واقع غريب رحل إليه بطريق الصدفة، وكانت رحلته مفيدة له، فعبر عن مشاهداته بكثير من العفوية والصدق دون أن ينتبه إلى قدرته الذاتية على التنظير. والثاني: أنه كان يدرك بصورة واضحة ولا سيما بعد عودته إلى مصر ثم استبعاده من ساحة التأثير العملي المباشر أن الفرق بين ما رآه هناك، وما يعيشه الناس في مصر آنذاك كان أكبر من أن ييسر الاستفادة من تلك التجربة الأوروبية العظيمة، إلا بعد مضي

فترة ليست باليسيرة.

وقد رسخت في أذهان قرائه صورة أوروبا السحرية التي ترددت فيما بعد كثيرا على ألسنة الوافدين إليها من طلاب البعثات، وهذا الانبهار الصادق والحماسة التلقائية ساعدا على تعاظم الميل إلى اعتبار الأنموذج الأوروبي الصورة المثلى الوحيدة الملهمة لبناء نهضة بلاد العرب.

وبسبب ذلك انزلقت فكرة النهضة من الاتجاه نحو الحداثة التي يفترض فيها أن تنبع من حركية المجتمع الذاتية مستفيدة من عوامل خارجية مساعدة، لتتجه نحو تحديث المجتمع والبلاد بإلحاقها بتلك الصورة الأنموذجية المثلى ولا شك أن هذا التوجه الأخير يحتوي على قدر مغر من السهولة إذا ما قارناه بالاتجاه الأول الذي لم يكن له أي أساس نظري أو تجريبي آخر سوى التراث القديم. ومن جهة أخرى ارتبط التحديث عند الأفغاني بوضع العقل في مكانه الصحيح، والاحتكام إليه بعيدا عن رغبات الجماهير، والنزوع إلى إرضاء الناس، وهي نظرة جديدة نهضت على أساس الإيمان بالإنسان وعقله القادر على استكشاف أسرار الكون. فوسيلة

العلم إلى البحث وتصديق تصوراته هي تحرير العقل من قيود الضلالات التي أنتجتها بنية عالم الإسلام الاجتماعية المتخلفة التي هيمن عليها الجهل [102] .

وقد وجدت هذه الأفكار امتدادا لها عند محمد عبده الذي ميز بدوره بين الإسلام الموروث كما تبرزه مظاهر وجوده في البيئة العربية، وبين الصورة الحديثة التي أصبح تأسيسها مطلبا اجتماعيا وعلميا، بالإضافة إلى كونه مطلبا دينيا في المقام الأول. هذه الصورة الحديثة التي يمكن تكوينها بفضل اصلاح العلاقة المقطوعة بين الانسان والعقل، واستثمار ذلك الاصلاح في تصحيح فهم الانسان للدين [103] وهذا الفهم يبين وضوح موقف محمد عبده من التقليد والجمود الفكري حيث يصرح «لقد ارتفع صوتي لتحرير الفكر من قيد التقليد وقد جهر الاسلام بأن الانسان لم يخلق ليقاد بالزمام، ولكنه فطر على أن يهتدي بالعلم والاعلام، إعلام الكون ودلائل الحوادث، وإنما المعلمون منبهون ومرشدون إلى طريق البحث هادون» [104] .

وقد تأكد هذا التوجه في مراحل لاحقة، عندما

ظهر جيل من المتعلمين ذوي الثقافة الأوروبية، وتشعبت الدعوات العلمانية والليبرالية ثم الاشتراكية وهي دعوات كشفت عن اتجاه النزعات التحديثية بصورة جذرية نحو الثقافة الأوروبية، بل إن كثيرا من هذه النزعات انحرف نحو التقليد، السافر حينا والمقنع حينا آخر، لمظاهر الحياة الأوروبية ونظمها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وإن جرى الحديث من الوجهة النظرية عن التقليد باستعارة مقولات الثورة والتمرد والقطيعة التي توحي بخلاف ذلك.

وليس من السهل أن نحدد ضمن حقلي الأدب والنقد الكيفية التي انتقل بها العمل الفني، والنص النقدي كلاهما من البحث عن تحقيق شروط النهوض إلى ممارسة التحديث، وذلك بعد مرحلة طويلة من السعي إلى إحياء التراث. وقد عبرت جماعة الديوان عن الطابع الاشكالي لعملية الانتقال من النزوع نحو التحديث إلى بناء رؤية حديثة لبناء النص النقدي الذي يعالج جدلية الاتصال والانفصال عن الموروث الجمالي الأدبي والنقدي معا، فهم حين حاولوا تحديد هوية مذهبهم – بإعلانهم القصد إلى الجمع بين

الصبغة العالمية الانسانية التي ترجمها ارتباطهم بالرومنسية الانجليزية، وبين الهوية المحلية المصرية التي يملها مرجعهم الأول وهو الواقع- إنما كانوا يرسمون الاطار التجريبي لحركتهم النقدية، وهذا الاطار لم يتجاوز من وجهة نظرنا، حدود نقل مفاهيم المذهب الرومانسي إلى الثقافة العربية بغرض تبيئتها، ومحاولة استنباتها [105]
.

وتطرح هذه المحاولة قضية مهمة هي قضية التفاعل بين تراثين مختلفين يحاولان ايجاد نقاط لقاء بين ثقافتين ظلتا متباعدتين، مع اختلاف الدوافع والغايات بين بيئتي هذين التراثين العربي والغربي، ومن هنا وجب إبداء قدر أكبر من الحذر إزاء مشكلة التحديث المرتبطة بهذا التفاعل فقد بدا التحديث لكثير من النقاد والمفكرين العرب المعاصرين على أنه جهد يجسد الحداثة وفعلها، وربما كان السبب في ذلك هو أن إحساس العربي بتدهور الثقافة العربية واقتناعه بإنسانية الثقافة الغربية، كانا عميقين إلى حد جعل منهما أساسا سليما لديه للتعبير المبسط عن حداثة سهلة ومستحيلة في الوقت نفسه.

وتكشف عملية التحديث عن كون تجاوز السور الذي يفصل بين الثقافتين العربية والأوروبية أضحى عملية مغرية تحمل عند البعض الدليل على أصالة الثقافة المحلية تلك الأصالة التي تبرز وراء عدم الخوف على هذه الثقافة من مخاطر الاضمحلال والذوبان في تيار التقدم الغربي الجارف، ومثل هذا المسعى الذي امتزجت فيه الجرأة بالثقة من جهة، وامتزجت فيه عملية الانفتاح على الآخر بعملية استبطان الذات العربية، يبرز بقوة عند طه حسين في قراءاته المتوازنة للتراثين الاغريقي والجاهلي، وهي قراءة تسوغها حاجة الثقافة العربية الحديثة إلى التوازن [106] ، لأن القديم هو أساس من أسسها، وهي بحاجة إليه في حداثتها ليعصمها من الفناء في الأجنبي، ويقيم شخصيتها ويحقق قوميتها لأنه يستطيع أن يعين الذات العربية على معرفة ذاتها.

وربما قدّر طه حسين أن قراءة التراث الاغريقي القديم، والتعريف بفن التمثيل الغربي من شانه أن يفيد الأدب العربي الحديث الناشئ أيما إفادة، لا سيما أن المرحلة التي امتدت من العقد

الأول حتى العقد الخامس من القرن العشرين عرفت أكبر الجهود الرامية إلى تأسيس الأنواع الأدبية العربية النثرية المسرحية منها والقصصية بأنواعها المختلفة، وكانت تجارب المؤسسين من التنوع بحيث تعددت وتفاوتت قيمتها الفنية، وأفضت إلى فتح مناقشات نظرية حول عملية التأسيس المذكورة التي جعلت من تطبيق النظريات الأدبية الأوروبية إحدى مهمات التأسيس ووسائله الضرورية [107] .

ومع أن ساحة الأدب والنقد لم تخرج عن تأثير التيارين المتناقضين ظاهرا وهما تيار الإحياء المستمر منذ بداية النهضة، وتيار الحداثة الذي سايره حينا، وعمل على مزاحمته، أو مخاصمته أحيانا أخرى. إلا أن وجهة هذه الساحة العامة ظلت تميل – بصورة تدريجية لكنها أكيدة- نحو تأكيد الاعتراف بالوظيفة التكوينية التي تؤديها عناصر الثقافة الغربية المندمجة بقوة وثبات ضمن بنية الثقافة العربية الحديثة، وهو ما يرسخ الشعور بأن العلاقة بين الثقافتين العربية والغربية لا تفهم ضمن سيرورة الصراع العميق بينهما وحده، وإنما تفهم أيضا ضمن سيرورة الاندماج

الجزئي والانتقائي المنتظم بين عناصرهما.

فالجدل بين القديم والمحدث في الواقع الثقافي العربي النهضوي هو في واقع أمره جدل بين تراث الأسلاف المحمول عبر شروط قارئه العربي المعاصر المعرفية والحضارية الخاصة، وبين تراث غربي تجري إعادة إنتاجه ضمن شروط هذا القارئ، موجها نحو غايات وحاجات الثقافة النقدية والأدبية العربية الناشئة. فكل من التراثين المذكورين له نمط من التأثير على قارئه العربي، لكن هيمنة هذا القارئ على ما يقوم بقراءته وبإنتاجه هي من الأمور التي تفتح باب تحليل عملية القراءة على مصراعيه.

ومن منظور مقارن يمكن القول إن قراءة التراث العربي تحتمل إنتاج ضروب من التشويه والتأويل، أو اعتبارات التوظيف الإيديولوجي، كما أن قراءة التراث الغربي تتبنى أحيانا مسعى انتقائيا يختار عناصره وموضوعاته، ويعمد إلى ترتيب مقولاته، وتأويلها لتصبح مقبولة أو مشروعة، كما أن من ممكنات هذه القراءة أن تخضع لاعتبارات الهوية الحضارية، وإكراهات السياسة، والمحيط الدولي، أو تخضع لضغوط العقائد الدينية

والفلسفية، وأمثلة ذلك كثيرة في أجهزة ومؤسسات الثقافة التي تهيمن على مناهج التربية والتعليم، وتتجاوزها إلى حقول المعرفة المختلفة.

فعمليات نشوء وتكوين التراث وتطوره والوظيفة التي يضطلع بها في الاستعمال الواقعي المعاصر، ضمن الفكر والخطاب العربيين، تحددها بصفة عامة مجالات تطبيق نظرية النهضة، كما تحددها إشكاليتها الحضارية والثقافية، بأبعادها الاقتصادية والايديولوجية.

وفي هذا السياق لابد من التنويه بخصوصية الحقل الجمالي، وما ينجم عن تداخل تطبيقات المفهوم المختلفة في الواقع من خصوصية هذا الحقل وحساسية قضاياه وظواهره، وربما تعلق الأمر بجانب آخر من النهضة ليس بوسع العقل التصوري أن يتولى التعبير عن غوامضه ومغلقاته، وهو جانب يرتبط بحدوس الذات العربية، ومقدرتها على تحقيق هذه الميزة غير المألوفة في العمل الأدبي التي يستخدم للتعبير عنها مرادف أو معادل اصطلاحي يحتوي قدرا غير قليل من الغموض هو كلمة "إبداع".

ومن جانب آخر يمكن الإشارة إلى آن البحث عن خصوصية، واستقلال الأدب ربما دفعنا إلى التفكير في طبيعة العلاقة بين كل من "المفهوم" و "النظرية" و"الظاهرة"، أي بين مفهوم التراث ونظرية النهضة اللذين يتلازمان نظريا فينتظمان في نسق عقلي، من جهة، وبين ظاهرة التراث ومفهومه اللذين يتلازمان من زاوية الوظيفة والتوظيف فينتظمان من ناحية مغايرة في نسق عملي.

نظرية النهضة ومفهوم التراث

سبق أن عرّفنا نظرية النهضة في بداية هذا الفصل فقلنا إنها الإطار النظري العام الذي يضم جهود المفكرين العرب ومحاولاتهم وصف عملية النهضة وصفا يتناول عمليات التخطيط لها، ورسم أهدافها، وتوضيح الأسس والمبادئ التي قامت عليها قضاياها ومشكلاتها ونقد مضمونها وتصحيح مسارها.

ونخلص هنا إلى الكلام عن هذه النظرية من زاوية الاجراءات المعرفية التي اعتمدت في تأسيس مصطلحها واستخدامه، ذلك أن هذا

التأسيس دفع بناء هذه النظرية نحو التجريد بغرض صنع نسيج متماسك من الفروض الجزئية التي يؤدي تداخلها وتقاطعها إلى تكوين منظومة متسقة من الأفكار والمبادئ والمقولات التي تتيح للعقل العربي وصف ومواكبة الظواهر المفردة أو المركبة التي تساعد – بما ينشأ فيما بينها من روابط مشتركة – على منح الفكر وظيفة تكوينية داخل سياق النهضة، ووظيفة تحليلية تشرف عليه من الخارج.

ولما كانت نظرية النهضة من صنع الفكر العربي المعاصر فقد اتجه المنظرون إلى استخدام هذه التسمية لوصف ومعالجة النسق الذي يجمع ظواهر النهوض ضمن منظومات محددة مثل الأدب، والنقد الأدبي، والتاريخ وعلم الاجتماع. والاقتصاد والسياسة والدين...إلخ. لكن هذه المنظومات لم تكن في بداية النهضة تملك ملامح مكتملة، بل إنها لم تستكمل ملامحها إلا بعد تكون الأفعال الأولى التي جسدت النهوض، وانبثقت منذ مجيء الحملة الفرنسية إلى مصر وما تلاها من إصلاحات محمد علي باشا، وظهور الحركة الوهابية في نجد وحركة المهدي في

السودان ومقاومة الأمير عبد القادر في الجزائر. وقد ساعد نمو هذه الحركات على بدء التفكير في موضوع النهضة بوسائل وأساليب مختلفة، وأدت مناقشة مختلف تفرعاته إلى إرساء أسس نظريات تدعو إلى النهوض واليقظة كل من منطلقها الخاص، فاعتمدت الحركة الوهابية نظرية سلفية تعيد إنتاج فكر ابن تيمية وتكيفه مع مقتضيات إصلاح سياسي واجتماعي مستند إلى إيديولوجية دينية، واتجه التنظير في مصر نحو إصلاح ديني ذي نزعة إلى التحرر والتفاعل مع الثقافة الأوروبية من الطهطاوي إلى محمد عبده.

لكن تعدد مشارب الداعين إلى النهضة هو نفسه علامة دالة على طبيعة النهضة العربية وشروطها التاريخية المتجاذبة بين مرجع قديم لا يزال روحه المحرك حيا في الواقع، يمثله سلوك التدين بالإسلام، وبين مرجع جديد يمارس تأثيره القوي على النفوس بوساطة روح محرك هو العلم وما يرتبط به من معارف جديدة. وقد أدى هذا التأثير القوي- لعاملين كل منهما حي ومؤثر- إلى ربط مشروع النهضة النظري بالدين وتراثه

الضخم، أي التراث العربي من جانب، وإلى ربطه بصورة الأنموذج الأوروبي الذي لعب دور الدافع والمثال من جانب آخر [108] .

وهكذا أرخت مناقشة وتوظيف الأفكار الدينية وأصولها التراثية، والأفكار العلمية وأصولها الفلسفية والثقافية الأوروبية لمشروع تأسيس الفكر العربي المعاصر، ضمن إطار نظري يبحث عن الشمول والعمق والوحدة وهو مانعني به نظرية النهضة [109] . التي يمكن القول إنها شقت طريقها بثبات لتشكيل أول مشروع نظرية متكاملة يتوصل إليها الفكر العربي المعاصر، في محاولته البحث عن صيغة تعبر عن وجوده العملي الواقعي الذي يفترض أن يتحرك ضمنه العقل العربي الناشئ ويتفاعل معه.

أما مضمون نظرية النهضة فمدخله الفرضية القائلة: إن بوسع الذات العربية أن تنشئ لنفسها عالما خاصا بها يوفر لنفسه جملة الشروط والمقومات التي تجعله يستقل عن كل ما سواه، ويتمتع بخصوصية تميزه عن غيره، مع القدرة على انتاج شروط بقائه الخاصة بـه [110] ، ولا سيما في جانبين من جوانب النهوض هما

الفردي النفسي، والجماعي القومي. ويتضمن هذا الافتراض مسلمة ترى فيه فرضا صحيحا من حيث بنيته المنطقية ومصدره التجريبي، وقابلية إخضاعه لاختيار الواقع المباشر أو المحاكمة النقدية النظرية.

ويعني ذلك أن "النهضة" بوصفها ديناميكية حضارية تنهض على الدعائم الآتية:

- استقلال الذات العربية بوجودها الخاص.

- تمتعها بخصوصية تميزها عن غيرها.

- القدرة على البقاء والاستمرار بدون عون من خارجها.

- القدرة على التفاعل الايجابي مع الثقافات والحضارات الأخرى.

وبناء على ذلك فإن نظرية النهضة تتناول الجوانب المتعلقة بهذه الدعائم ويمكن حصر أهم هذه الجوانب في المحاور الآتية:

- صياغة الوعي الضروري للاستقلال السياسي والحضاري.

- إحياء التراث وتوثيق الصلة مع الأصول الذاتية:

الإسلام والثقافة القومية.

- المحافظة على عروبة اللسان والهوية.

- تأكيد وحدة المصير بين جميع العرب في حاضرهم ومستقبلهم.

- توضيح شروط الانفتاح على الغير بغرض اكتساب العلم والمعرفة.

وقد تطورت نظرية النهضة، فعرفت توليد جملة من النظريات التي تفرعت عنها، غير أن هذه النظريات لم تكن في الغالب بدائل مكتملة لها، وإن رسم لها أصحابها أهدافا تبين سعيهم إلى تحقيق مثل هذه الغاية. نذكر من هذه النظريات: نظرية التحديث، ونظرية التنمية، ونظرية التغريب.

كما ارتبطت بنظرية النهضة تطبيقات عربية – متفاوتة من حيث القيمة – لنظريات غربية مثل النظرية الماركسية (نظيرة المادية التاريخية) ونظرية الديمقراطية السياسية (الليبرالية) وغيرها من قراءات العرب المعاصرين التي تناولت بالتأويل والتطبيق نظريات غربية [111] .

وبالرغم من تشعب نظرية النهضة، فإنها تبقى النظرية "الإطار" أو النظرية الأساس التي تكيف

ضمنها مختلف الأطروحات النظرية العربية، والتطبيقات المرتبطة بها أو المكملة لها، حتى يومنا هذا الذي مازالت الدعوة إلى النهضة فيه تعاد صياغتها ونداءاتها من جديد كلما جرى تقييم مسيرة النهضة، وطرحت مسألة إعادة صياغة أسئلتها التي بقي كثير منها بلا جواب.

وفي هذا السياق تبرز المقاربة السسيولوجية التي ترى أن حركية النهضة تتطلب اليوم مراجعة الفلسفة التي بنيت عليها، على فرض أن «القانون الاجتماعي يؤكد أنه عندما يطرأ انحباس أو إعاقة للحركة الاجتماعية على أحد الأصعدة، كصعيد السلطة مثلا تتحرر الأصعدة الأخرى لا محالة. ورغم كل أنواع المراقبة والحصار على العقل وعلى الضمير، يشهد المجتمع العربي اليوم أكبر مراجعة فكرية، تبرز في الجرأة على طرح موضوعات جديدة أو في العودة إلى طرح المسائل الكبرى التي طرحناها على أنفسنا في عهد النهضة الأول، وتعبر عن حاجة الفكر إلى أن يعيد فحص مفاهيمه كخطوة أولى على طريق تأسيس نفسه كفكر فاعل وإيجابي» [112]
.

غير أن الأهم من كل هذا هو أن مفهوم التراث – الذي نحن بصدد دراسته – لا يمكن تحديده والإلمام بالملابسات المختلفة المرتبطة به إلا ضمن نظرية النهضة، فهي المهد الذي نشأ ضمنه معنى الدعوة إلى التشبث بالتراث، واتخاذه درعا لتحصين الذات، ومرجعا لإعادة بنائها بصفتها موضوع وعي لذاتها، وللآخر المناقض والموازي لوجودها "فلا سبيل إلى التجديد والتحديث – ونحن هنا نتحدث عن العقل العربي- إلا من داخل التراث نفسه وبوسائله الخاصة وإمكانياته الذاتية أولا، أما وسائل عصرنا المنهجية والمعرفية فيجب أن نستعين بها فعلا ولكن لا بفرضها على الموضوع وتطويع هذا الأخير في قوالبها بل بالعمل، على العكس من ذلك، على تطويع قوالبها بالصورة التي تجعلها قادرة على أن تمارس قدرتها الاجرائية، أعني وظيفتها كأدوات علمية" [113] . فالتحديث لا يبدأ من الصفر، بل لابد فيه من الانتظام في عمل سابق أعني في تراث.

وعطفا على ما سبق يمكن القول إن مفهوم التراث من المفاهيم التي تحتاج دائما إلى

وضعها ضمن منظومة معرفة هي مرجعها الأم لأن مفهوم التراث، باعتباره أداة معرفة، ينشأ ويستخدم ويتطور، ويتم إسقاط وظيفته حسب ما يمليه الدور الذي منح له ضمن سياق تاريخي محدد، وضمن ديناميكية معرفية وثقافية عربية قد لا نستطيع التعرف عليها بوضوح إلا من خلال نظرية النهضة.

وهذه السيرورة هي التي تجعلنا ندرك كيف أن فهم التراث هو فعل إنساني مرتبط بعملية قراءة واكتشاف، وبشروط قارئ يسيطر عليه هاجس التخلص من وضعية القصور التي أوصلته إلى الشعور بالحاجة إلى إسناد تراث الأسلاف الأباعد له، في ظل عدم الرضى عن إرث الأجداد والآباء الأقربين، الذين لم يتردد هو نفسه، أي إنسان عصر النهضة، في وصف عصرهم بأنه عصر الضعف والانحطاط.

أما التراث نفسه فقد كان موضوعا محصورا في الواقع المحسوس، ممثلا أشياء مادية موجودة بين أيدي الناس في صورة دواوين شعر، وكتب ومدونات علم شعري، وأخبار..الخ، وهذه الأشياء تم التعرف عليها باعتبارها أشياء مستقلة بذاتها،

وباعتبارها مندمجة في الوقت نفسه بصورة مشتركة غير مرتبطة بهذا العنصر أو ذاك من العناصر المادية التي تمثلها بل إن الخاص يتقهقر فيها أمام العام، لنجد أنفسنا في التطبيق أمام فهم يجري تحديده بناء على وظيفة منتظرة تحددها فكرة النهضة [114] ، ومن هنا ندرك كيف أن مفهوم التراث لا يشمل في عمومه معنى القدم والبلى إلا عندما نكون أمام تطبيق نظرية غربية، أي أننا لا نشكك في صلاحيته، ولا نبحث فيه عن شحنة سلبية، أو نقص حتى أننا لا نستخدمه ضمن منظور نقدي حين نكون ضمن سياق نظريته الأم، نظرية النهضة.

وعندما نتحدث عن سياق نظري نهضوي، فإنما نريد لفت الانتباه إلى كون مفهوم التراث ليس مفهوما نسبيا نشأ ضمن حقل الأدب، أي ضمن شروط نشوء أدب عربي ليس المهم فيه أن تكون له خصوصية أدب ذي كيان معرفي جمالي معترف له بوجوده خارج كل شرط حضاري، أو أخلاقي أو ديني أو أي شرط سياسي قومي، أدب لا يستمد شرعية وجوده إلا من وجوده بذاته ولذاته في المقام الأول.

بل إن مفهوم التراث لا يتضح إلا عندما ندرجه في سياق واحد مع البعد القومي التاريخي، والبعد النفسي الاجتماعي المعرفي الذي يحكم علاقة الذات بالآخر ضمن نسق الصراع والمغالبة خصوصا أثناء مرحلـة التعرض للاحتلال الأجنبي الأوروبي وقد عبر خير الدين التونسي عن هذا الهاجس بوضوح حين تساءل «هل يمكننا الحصول على الاستعداد الحربي اللازم لدفع خطر أوروبا المشار إليه بدون تقدم في المعارف وأسباب العمران المشاهدة عند غيرنا. وهل يتيسر ذلك التقدم بدون إجراء تنظيمات سياسية تناسب التنظيمات التي نشاهدها عند غيرنا.» [115] .

فصياغة نظرية النهضة وبلورتها محكومة بالشرط التاريخي النفسي الذي ولده الصراع مع أوروبا الاستعمارية، حسب المفهوم الشامل للاستعمار الثقافي والسياسي والعسكري [116] . وقد بدت حاجة الأدب إلى التراث موضوعية وملحة، وأول من عانى هذه الحاجة هم الأدباء ومن اضطلع بمهمة إرشادهم إلى سبل الكتابة وأساليبها المطلوبة للتعبير عن موضوعات العصر

ومعارفه وهم النقاد، لأن صياغة تلك الموضوعات في صور جمالية تتلاءم والذوق الناشئ كانت على رأس ضرورات الأدب والنقد كليهما.

لذلك كانت الحاجة إلى خبرة الكتابة وتقنياتها محسوسة من جميع الأدباء والنقاد منذ بداية عصر النهضة، لكنها لم تكن معقولة بوضوح كاف، ولهذا السبب كانت استعارتها من القدماء السبيل الأقرب، والطريقة الأكثر مشروعية لأن صفة الوراثة ببعديها الاجتماعي والحضاري الديني، تجعل عملية الأخذ والاقتباس طبيعية ومقبولة اجتماعيا، ولعلها تخفي وراءها طابع التقليد الكامن فيها إخفاء يكاد يكون كاملا. لكن الأخطر من ذلك كان حاجة الفنان إلى النبع الروحي الذي ينهل منه إلهامه لذلك نزع الأدب في نهوضه بمهمة صنع الفرح وإسعاد الإنسان – في عصر النهضة- إلى تناول موضوعات إعادة تعريف الذات بطريقة تعالج النقص العائد إلى ضغط أضرب الاختلال في البنية الثقافية والحضارية، وما صاحبه من خلل التوازن النفسي الجماعي، وبسبب هذا الاتجاه تم إغفال البحث عن مناهل روحية أخرى غير إشعاع القدماء، ولا

سيما منها منابع الجمال غير الوراثية.

وقد حملت بداية القرن العشرين معها صيغة متطورة لمفهوم التراث أكدت تطور مفهوم النهضة نفسه الذي جرى توسيعه ليستوعب عناصر كثيرة من الثقـافة الغربية الحديثة تم تأصيلها بوساطة المقارنة بينها وبين عناصر مماثلة لها، أو أخرى قريبة النسب إليها من التراث العربي الاسلامي، وقد ترجمت هذه المقارنة التوليف المستحدث بين: «الشخصية العربية المتكونة من محيط هذه البلاد وميراثها الاجتماعي والثقافي، والحضارة الغربية المسيطرة على المجتمع الحديث، فالوعي القومي الصحيح يتطلب منا إذن أن نجمع بين هاتين القوتين، فندرس العوامل المقومة لشخصيتنا العربية الحاضرة كاللغة والثقافة والتاريخ المشترك، ثم نضم إلى هذه العوامل ما نجده في الحضارة الغربية من أسباب التقدم الإنساني، ومتى ألفنا بين هذه العناصر المستمدة من الماضي والحاضر استطعنا أن ندرك معنى رسالتنا القومية بين الأمم» [117] .

وعلى هذا النحو أدى توسيع مفهوم التراث –

هو أيضا بالتبعية- إلى إعادة تأهيله ليصبح قادرا على استيعاب مضامين التراث الغربي، وكان مضمونه حتى بداية القرن العشرين مقصورا على عناصر التراث العربي الإسلامي دون سواه. وقد عبر محمد كرد علي عن هذا الاقتران بين صورة الغرب الحاضرة وصورة الأسلاف الماضية بقوله: «وحدثتني النفس ببلادنا الشرقية وقلت، هل يكتب لها في المستقبل تأليف مثل هذه المجامع فنعمل فرادى ومجتمعين كالغربيين، أو نظل كما نحن لا نعمل فرادى ولا مجتمعين، ونكتفي بالتفاخر بأجدادنا ونحن عن اقتصاص آثارهم غافلون» [118] .

وما من شك في أن هذا التطور الجديد ضاعف من كثافة حمولة المفهوم المعرفية. ومن شأن دراسة تطور المفهوم أن تتيح لنا إمكانية التعرف على شروط التوسعة المدخلة عليه الاجتماعية والمعرفية، فتكشف النقاب عن أهمية الوظيفة الجديدة الموكلة إليه، وقيمتها النوعية في الاستخدام.

تجديد النظرة إلى الذات

قد نعد النظرة إلى الأدب أو النقد الأدبي أو الفلسفة، أو أي ضرب من ضروب المعرفة الأخرى في حياة العرب المعاصرين فرعا على أصل كبير مشترك هو النظرة إلى الذات العربية نفسها، بل إن النظرة إلى الذات تتألف من محصلة التفكير والنظر في هذه الفروع الممتدة التي تعبر عن اختلاف اتجاهات الكتاب والأدباء، وسائر رجال الفكر في معالجة مسائل الحضارة والهوية والمصير.

وقد عبر هؤلاء كل بطريقته عن تطور وعي الذات العربية لذاتها، ولرصد هذا الوعي ميزنا بين اتجاهين عامين: يضم أحدهما الآراء والأفكار الأولى التي دعت إلى النهضة وتتبعت خطوات مسارها من داخل تلك البدايات، بينما يضم الثاني الوقفة التقييمية النقدية التي وصفت هذا الوعي وحاولت نقده بهدف تجاوزه. وسنحاول في هذه الفقرة البدء من نقطة التقييم والنقد التي لم يستكمل مشروعها إلا في الثلث الأخير من القرن العشرين، وذلك من أجل رسم معالم النظرة العربية الجديدة إلى الذات.

يستخدم حسن حنفي مفهوم الموقف

الحضاري للتعبير عن خصوصية المرحلة التاريخية الراهنة التي تعيشها الذات العربية، فيجزئ تصوره "الفلسفي التاريخي" لهذا الموقف إلى ثلاثة عناصر [119] هي:

-الموقف من التراث القديم الذي يمارس فيه القدماء سلطتهم على المعاصرين.

-الموقف من التراث الغربي الذي يعد مصدرا مهما من مصادر معرفتنا قديما (التفاعل مع اليونان)، وحديثا (التفاعل مع الغرب).

-والموقف من الواقع الذي يتضمن بواعث معرفتنا وهو المصدر الوحيد للمعرفة بالإدراك الحسي المباشر والتنظير العقلي.

في هذا التقسيم أراد حـسن حنفـي التمييز بين وظائف هذه الأبعاد الثلاثة التي تؤلف موقف الذات العربية الحضاري الذي يطرح الإطار العام لإشكالية النهضة العربية، إذ أن «... الموقف من التراث القديم محاولة للمساهمة في حل أزمة العصر كما يفرضها الواقع مع التقليل من مخاطر الغزو الثقافي الغربي. والموقف من التراث الغربي هو في الوقت نفسه تحرير للذهن من النقل وإفساح المجال للإبداع الذاتي التزاما بقضايا الواقع، واكتشافا للتواصل التاريخي بين الماضي والحاضر، وعودة للتراث القديم بعد أن تمت إزاحته جانبا في مناسبة غير متكافئة الأطراف. والموقف من الواقع هو في حقيقة الأمر

موقف من التراثين: القديم والجديد، والذين مازالا يفعلان فيه، ويفرضان معلوماتها عليه.» [120] فلكل عنصر من العناصر المذكورة وظيفة مخصوصة ونتيجة منتظرة.

فمقاومة الغزو الثقافي الأجنبي، وتحرير الذهن من النقل، وتحرير الذات من هيمنة مرجعيها التراثيين هي الوظائف المسندة إلى الذات في هذه المرحلة من تاريخها، لكن حسن حنفي لا يبين بجلاء مقدار نجاح الذات في تحقيق هذه الوظائف، بل إن هذا التحليل يكتفي بالتأكيد –ولو بصورة ضمنية – كون الذات العربية تعاني مشكلة تجاوز الموقف الحضاري الراهن، ولا تقوى على التخلص من وضع التوتر بين تراثين تسعى إلى مقاومة هيمنتها على الواقع.

وإذا كان البعض قد اهتم بالذات من زاوية الوجود والتاريخ فهناك من وجه نظرة الذات العربية نحو الوضع الاشكالي الذي تعرفه الثقافة، ويتمثل في أزمة المعرفة وعجزها عن صناعة المفاهيم الضرورية «التي يستعملها الفكر العربي المعاصر. لأنها بالذات مفاهيم مبهمة، يستعملها العرب ليواجهوا بها مصيرا مبهما.» [121]

وهذه الملاحظة تبرز حدة هاجس الاحساس بفشل الذات في سعيها إلى النهوض، وهو الفشل الذي يعود على كون «اللسان العربي، من كثرة ما أصابه من إبهام، أصبح لسان استلاب، فجل المفاهيم لا تعانق واقع العرب حاليا، وكثير منها مستعارة من مجتمعات غربية (...) ذلك أن بنيات الذهن الغربي مخالفة لبنيات الذهن العربي، دون أن يعني ذلك أن هذا الأخير عليه أن يتقوقع وألا ينفتـح على تجارب الآخرين، فكل تجربة كيفما كانت نتائجها كسب للمعرفة.» [122] فالذات التي تشعر بفشلها تعبر عن محاولة تحسس طريقها، وعن معاناتها.

إن هذه الإشارة الدقيقة إلى وجود أزمة في صناعة المفاهيم –كانت وراء عدم تطور منظومة المعرفة العربية تطورا موضوعيا – لهي النذير بوجود أزمة المنهج التي عرقلت تطور وعي الذات، بل وأدت إلى توجيهه، في بعض الأحيان توجيها سلبيا، نجم عن تدخل الايديولوجيا في مختلف ميادين الفكر بصور غير مباشرة ساعدت على «تسخير العلم لتزييف وعي الناس بدلا من النقد المسؤول البناء» [123] .

لقد دفع تتبع الطابع الإشكالي للنهضة إلى سلسلة من المعاينات التي تنبه إلى وجود أزمة في واقع النهوض العربي تقابلها وتوازيها أزمة في الفكر الذي يعي هذا النهوض ويفهمه، ويرسم له الخطط ويحدد له الأهداف والغايات. وقد يؤدي هذا التقسيم بصاحبه إلى التساؤل عن مجال التأزم، هل هو في مجال الواقع العملي أم هو على العكس من ذلك في مجال الفكر والنظر، وبمعنى آخر يصبح السؤال كالآتي: هل فشلت النهضة في الواقع قبل أن تفشل في العقل والفكر؟ أم أن العقل العربي بأطروحاته القلقة، وإشكالاته المزيف بعضها هو الذي يعرقل النهضة، ويضيف إليها أزمات لا أصل لها في الواقع؟

يجيب محمد عابد الجابري عن هذا التساؤل بمعاينة العلاقة بين الفكر والواقع في ميدان حساس هو ميدان الخطاب العربي الحديث والمعاصر الذي اعتبره عينة من عينات هذه الطبيعة الإشكالية للنهضة إذ أن هذا الخطاب العربي «... لم يسجل أي تقدم حقيقي في أية قضية من قضاياه منذ أن ظهر كخطاب يبشر

بالنهضة ويدعو إليها انطلاقا من أواسط القرن الماضي. لقد بقي هذا الخطاب، طوال هذه الفترة ومازال إلى اليوم سجين "بدائل"، يدور في حلقة مفرغة لا يتقدم إلا ليعود القهقرى لينتهي به الأمر في الأخير، لدى كل قضية، إما إلى إحالتها على "المستقبل" وإما إلى الوقوف عندها مع الاعتراف بالوقوع في "أزمة" والانحباس في "عنق الزجاجة". ومن هنا تجلى لنا زمن الفكر العربي الحديث والمعاصر زمنا راكدا جامدا "ميتا" أو قابلا لأن يعامل كزمن "ميت" أو على الأقل لا شيء يغير من مجريات الأمور فيه إلا إذا عومل كزمن ميت» [124] .

وهذه المعاينة التي انطلقت من الخطاب لتربط استنتاجاتها بالفكر إنما تتوخى من وراء ذلك، كما يبدو من سياقها، الوصول إلى تحديد المهمات التي تنتظر الذات العربية للخروج من مأزقها الخاص وهو مأزق التبعية المزدوجة لنموذجين سلفيين هما النموذج المحلي ممثلا بالأسلاف والنموذج الأجنبي ممثلا بالغرب.

ويرجع الجابري هذه التبعية إلى مفاهيم الفكر العربي الموظفة في خطابه وهي مفاهيم

«مستقاة كلها إما من الماضي العربي الإسلامي أو من الحاضر الأوروبي، حيث تدل تلك المفاهيم في كلتا الحالتين على واقع، ليس هو الواقع العربي الراهن، بل على واقع معتم غير محدد، مستنسخ إما من صورة الماضي الممجد وإما من صورة "الغرب–المستقبل المأمول» [125] وهذه الأزمة في الخطاب وفي الفكر ومفاهيمه، يعود بها صاحب مشروع نقد العقل العربي إلى الذات العربية التي يرى أنها تفتقر إلى الاستقلال التاريخي.

وفي هذا السياق يحدد الجابري ما يقصده باصطلاح الذات العربية بقوله: «ونحن عندما نقول "الذات العربية" نقصد الفكر العربي والوعي الذي يؤسس هذا الفكر. وافتقار الفكر العربي إلى الاستقلال التاريخي معناه أنه لا يستطيع التفكير في موضوعه إلا من خلال ما ينقله عن الآخر الماضي أو "الآخر " الغرب. أما افتقار الوعي الذي يؤسس هذا الفكر إلى الاستقلال التاريخي فمعناه أنه وعي مستلب مزيف، وعي لا يضع حلمه موضع القابل للتحقيق، لا يشيده من خلال الشروط التي ترجح تحقيقه» [126] .

ولعل الحل الذي يقترحه الجابري لتجاوز الذات العربية وضعها الإشكالي بعد أن بذل جهدا كبيرا في تفكيك نظم الثقافة، ووصف مكونات بنيتها لا يختلف كثيرا عن الوضع المأزوم الذي وصفه لأنه يرى الحل في «قيام إنتلجنسيا عربية جديدة، عربية بانتظامها في التراث العربي لتجديده، وجديدة بانتظامها في الفكر العالمي المعاصر ومواكبتها له بقصد توظيف أدواته المنهجية ورؤاه العلمية في إعادة بناء الماضي وتغيير الحاضر وتشييد المستقبل». [127]

ونحن إذا فحصنا هذه النتيجة الجزئية التي خرج بها الجابري من مشروعه، وتأملنا المقترح الذي تقدم به فسنرى أنه لا يضيف جديدا نوعيا مختلفا غير ذلك الذي يضيفه تغيير تسمية النخبة واستبدالها بتسمية أخرى هي "الإنتلجنسيا" لأن مهمتي الانتظام في التراث لنقده وتجديده هي ما اجتهد لتحقيقه فكر النهضة. لا اختلاف بين أصحابه إلا من جهة تكوبن كل منهم، وميوله، ومزاجه الخاص، وانتمائه الكلي أو الجزئي إلى هذه الجهة أو تلك من جهات الصراع الإيديولوجي. بل إن قيمة مساهمة الجابري

التي لا تدحض هي في كونها تندرج تماما ضمن مجهود هؤلاء باعتبارها تساعد على تحسين الجوانب الاجرائية لمشروع فكر النهضة.

أما وجهة نظرنا فهي بسيطة للغاية، وتتلخص في المعاينة الآتية: إن وعي النهضة لم يفشل في تحقيق هذه الخبرة، وإنما فشل في تسريع وتيرتها، ورفع درجة أدائها بانتظام، وهو الفشل الذي يعود إلى التذبذب، وعدم الانتظام الأمر الذي يشير إلى أن أزمة العرب لها جذور عميقة، وهي لذلك تتطلب الاستمرار والمداومة في تحسين تنظيم الحياة بمختلف فروعها ومظاهرها، في الثقافة والتعليم، وفي الاقتصاد والعمل، وفي العلاقات الاجتماعية، لأن هذا الانتظام الدائم جيلا بعد جيل هو وحده الذي يصنع التقاليد الحية أو أي نوع من النُّظم التي تستطيع ضمان تجددها الدائم جنبا إلى جنب مع ضمان رسوخ دعائم بنائها الخاص، وفي هذا السياق علينا ألا نغفل قيمة الجوانب اللاشعورية الجماعية في التأثير على مصيرنا والأحداث التي تشكل لبنات بنائه.

ولنعد الآن إلى بدايات الفكر العربي، بحثا عن

العناصر الأولى التي رافقت مسيرة هذا العصر الذي تعاقبت أحقابه، وتفاوتت أممه، إلى غاية مولد صورة للذات العربية بدأت في الماضي من العرب والعربية وتألق مظهر التعبير عنها في شعر الجاهليين [128] لتستجمع شروط التعدد العرقي والاجتماعي والثقافي والجغرافي، فتكون صورة العرب والمسلمين في آن، وترسخ ذوبان خصوصية العرب ضمن كيان الأمة الواحدة الجامعة وتقرر انفتاح دار الإسلام على جميع مكوناتها، مما أفضى، بعد تاريخ طويل من الفتن والثورات إلى رضى العرب بحكم غير العرب لهم، ضمن منطق الدين الجامع الموحد للأمة على كلمة الإيمان، بالرغم من تعدد الفَهْمِ والتصور، وتشعب النِّحَل، وسجال المذاهب، وتنازع الفِرَق.

لكن شروط الحياة الاقتصادية والسياسية المستجدة، بعد قرون من الإسلام، عجلت بعودة ظهور الوعي المنتسب للعرب والنهضة في آن واحد، أي هذا النمط من الوعي الذي بذر بذرة النهضة العربية الأولى، بعدما وجد أهل البلاد أنفسهم وجها لوجه أمام أعدائهم السابقين، وكشفت الحروب والصراعات مع الأمم الأخرى

أمامهم ضعف حكامهم، وبينت فشل أنظمتهم السياسية التي لم تحسن الاجتهاد في الدفاع عنهم مثل إجادتها التحكم في مصائرهم وأقواتهم.

في هذا الجو ظهرت أوائل أفكار النهضة، ولم تكن تلك الأفكار واضحة، وإنما تجلى بعضها في صورة سياسات إصلاحية تستهدف تقوية جهاز الحكم وإدخال نوع من التنظيم بدلا من الفوضى التي كانت سائدة على عهد المماليك، وإضفاء الصرامة على تسيير الشؤون العامة، والانفتاح النسبي على العلم، وتقدير أهله والعناية بتطوير مستوى البعض منهم ليضطلعوا بمهمة التعليم وإدارة المطابع والصحف، وترتيب الإدارة وتدريب وإعداد الجيش.

يروي أحمد أمين أن شكيب أرسلان زار السيد جمال الدين الأفغاني ودار بينهما حديث عن عبور العرب المحيط الأطلنطي قديما واكتشافهم أمريكا فقال السيد جمال الدين «إن المسلمين أصبحوا كلما قال لهم الإنسان: كونوا بني آدم، أجابوه: إن آباءنا كانوا كذا وكذا. وعاشوا في خيال ما فعل آباؤهم غير مفكرين بأن ما كان عليه

آباؤهم من الرفعة لا ينفي من الخمول الحاضر والضعة. إن الشرقيين كما أرادوا الاعتذار عما هم فيه من الخمول الحاضر قالوا، أفلا ترون كيف كان آباؤنا؟ نعم، قد كان آباؤكم رجالا، ولكنكم أنتم أولاء كما أنتم، فلا يليق بكم أن تتذكروا مفاخر آبائكم إلا أن تفعلوا فعلهم» [129] .

أما في مجال بناء الأذهان فإن فكر جمال الدين الأفغاني يعرض صورة واضحة عن التطور الذي عرفته نظرة الإنسان المسلم إلى ذاته، وذلك من خلال المقارنة بين حالة هذه الذات في بداية النهضة، وحقيقة الوضع الذي آلت إليه، ولعل أهم عناصر التطور في هذه النظرة عند الأفغاني هو استرجاع ثقة المسلم بنفسه، وحجاجه عنها من منطلق فكري عقلاني، وليس من باب العاطفة الدينية أو التعصب القومي، حتى قال عنه أرنست رينان «كنت أتمثل أمامي عندما كنت أخاطبه ابن سينا أو ابن رشد أو واحدا من أساطير الحكمة الشرقيين» [130] .

لم يقتصر جمال الدين الأفغاني على الجانب الروحي في الدين، بل اتجه نحو أبعاده الواقعية الاجتماعية والسياسية، التي رأى أنها تجد

طريقها إلى التجسيد في المواقف السياسية لا سيما عند دعوته الفرس إلى الاتحاد مع الأفغان لمواجهة السياسة الإنجليزية، حيث رأى أن التعصب سلوك طبيعي تمليه حاجة الإنسان والمجتمع و «لا يعتبره بدعا في تاريخ الإنسان، في ضوء طبيعته الاجتماعية. إذ العصبية بمعنى اجتماع جماعة معينة من الناس تربطهم رابطة من الروابط، لتحقيق مصالحهم المشروعة أمر طبيعي وحق مشروع، وهو وصف للنفس الإنسانية تصدر عنه نهضة لحماية من يتصل بها والذود عن حقه، وهو مبعث المباراة والتنافس بين أمة وأمة والتنافس بين الأمم كالتنافس بين الأفراد أعظم باعث على بلوغ أقصى درجات الكمال في لوازم الحياة جميعها بقدر ما تسعه الطاقة» [131] ولم يتوان الأفغاني في طرح أسئلة النهضة ولا في الإجابة عنها، بل إن مقالاته في مجلة العروة الوثقى تضم تفسيره لتضافر أسباب تخلف المسلمين الذين «ظهر فيهم أقوام أبدعوا فيه (الإسلام) وخلطوا بأصوله ما ليس منها، فانتشرت بينهم قواعد الجبر التي امتزجت بالنفس حتى أمسكت بعنانها عن الأعمال» [132]

.

فالأفكار الدينية غير الأصيلة تقف وراء جمود المسلمين، وتوقفهم عن الفعل الحي الذي يصنع وجودهم وقوتهم وهذه الأفكار إذا ما اتصلت في نفوس العامة، كما يرى الأفغاني، فإن العلماء ورجال الفكر لا يستطيعون تغيير تأثيرها، إذ «على الرغم من أن المحققين من المحدثين قد ميزوا الحق من الباطل والصحيح من السقيم في هذه الأحاديث (النبوية المنسوبة إلى الرسول عليه الصلاة والسلام) إلا أنهم لم يستطيعوا أن يرفعوا تأثيرها السيئ على العامة، خاصة بعد أن انحصرت دراسة العلوم الإسلامية في دائرة ضيقة» [133] .

ومرد هذه النظرة إلى يقين الأفغاني أن الإيمان العقلي بالإسلام لا يستطيع الوقوف أمام انقطاع أواصر المسلمين، وفقدانهم الشعور بالعمل الجماعي الموحد واللقاء المستمر، وغياب التفاعل العقلي والنفسي والروحي، واستمرار هذا الغياب وامتداده لأحقاب طويلة. لقد كان الانفصال والتباعد بين الأمم سائدا، وقد سرت عدواه إلى العلماء ثم إلى الرؤساء والملوك، وهذه الظاهرة قديمة ترجع إلى انفصال الرتبة

العلمية عن الخلافة بعد آن آصبح الخليفة لا يجمع بين العلم والحكم، وهو ما أثر بالتدريج على حركة الفكر وأدى إلى وقوف حركة الاجتهاد والتغير [134] .

وكانت النهضة العربية في بدء أمرها عبارة عن سعي حثيث إلى إنشاء الجرائد والمدارس، وتنظيمها على الطريقة الأوروبية، وتدريس العلوم فيها، وكان للأفغاني رأي فيها بعد أن لاحظ قصورها عن إحداث تغيير مهم في الوعي الذاتي، وخلاصة هذا الرأي أن هذه المدارس اتجهت إلى تخريج قوم يقلدون ثقافة أوروبا وعلومها، وأن الجرائد توجه دعوات النهوض والتقدم إلى أمة لا يقرأ معظم أفرادها، ولا يفهمون ما تتناوله تلك الجرائد من مسائل فهما صحيحا [135] .

وهذا الموقف الرافض للطريقة التلقائية الاندفاعية التي جرى بها الإصلاح الرامي إلى النهوض يبين عدم انخداع الرجل بما كان يراه من تغيير ظاهر، لأن هذا التغيير لم يوافق نظرته التي تنشد الارتقاء بالمجتمع من خلال بث روح المقاومة في نفوس أفراده، وتطوير العلاقات

الإنسانية والاجتماعية والسياسية بين آفراده وعلمائه وحكامه، لكن الأفغاني كان ينظر إلى جهود النهضة فيرى بحسرة ورفض أنها تخدم الأجانب وتساعدهم على ما يلحون في طلبه من تغلغل في البلاد، وما يتاح لهم على أيدي بعض الحكام من أسباب الهيمنة التدريجية على مصادرها ومصادر نهوضها ووسائله، وهي الثروة الاقتصادية والأفكار، والنخبة المتعلمة.

وإذا كان منطق النظرة الجديدة عند جمال الدين الأفغاني هو منطق مقاومة كل الأسباب التي تعاونت على أن ترسف بالعرب والمسلمين في أغلال الجمود والزيف والهيمنة الأجنبية فإن سلامة موسى اعتنق المنطق نفسه، لكنه حمّله مضامين مختلفة كل الاختلاف.

يتساءل سلامة موسى عن معنى النهضة ليعبر عن تغير نظرة المصريين إليها «نحن في نهضة فيجب أن نفهم معاني النهضة. ويجب أيضا ألا نقف منها موقف المتفرجين، إذ علينا أن نعمل فيها ونعاونها ونعيش اتجاهاتها نحو المستقبل (...) لقد انطلقت في أيامنا حيوية جديدة في بلادنا تجدد القيم والأوزان في معاني الحياة

والاجتماع والرقي. ولكننا لا نزال في اختلاط وارتباك وتردد لا نعرف هل نأخذ بالقيم القديمة أم بالقيم الجديدة. ماهي النهضة؟ هل هي القيم القديمة؟ إن أسوأ ما أخشاه أن ننتصر على المستعمرين ونطردهم. وأن ننتصر على المستغلين ونخضعهم ثم نعجز عن أن نهزم القرون الوسطى في حياتنا ونعود إلى دعوة: عودوا إلى القدماء» [136] .

ويحاول سلامة موسى تقديم تعريف النهضة الذي هو عبارة عن ميزان يفرق بين الحقيقة والزيف، فيرى أن «النهضة ثراء وقوة ثقافة وصحة وشباب، ولكن قد يكون الثراء مؤلفا من نقود زائفة كما قد تكون القوة والثقافة والصحة والشباب خداعا وليس حقيقة» [137] وهذا التعريف واضح لديه وضوح الفكرة التي يكونها عن النهضة باعتبارها شأنا يبدأ من الإنسان وينتهي إليه «ولهذا كانت النهضة قائمة على حركات بشرية، أي النظر إلى هذه الدنيا كأنها الغاية التي ليس وراءها غاية تخدم، وأننا نحن البشر يجب أن تكون لنا آداب وفلسفات وعلوم لا تمت بأي صلة إلى الغيبيات. وأن علينا أن نعتمد على

أنفسنا في تحقيق السعادة على هذه الأرض نفسها وألا نزهد عنها إيثارا عليها للعالم الثاني كما هي النظرة الغيبية» [138] .

وجريا على عادة المقابلة بين الأضداد يعرف سلامة موسى النهضة بمقابلة صورتها إلى صورة الانحطاط، فالإنسان «يجب أن يشتغل ويعتمد على نفسه في هذا العالم ويعمل لحضارته وسعادته في جراءة وفهم. إذ ليس له في هذا الكون كله ما يعتمد عليه سوى عقله. وليس له خلاف هذا العالم عالم آخر يمكنه أن يطمع في تحقيق سعادته فيه. وأن الانحطاط لم يعن في القرون الوسطى، وهو لا يعني الآن في الشرق أو في الغرب سوى قصر الذهن البشري على خدمة "ما وراء الطبيعة" ونشدان السعادة والهناءة في غير هذه الأرض والاقتصار من الفنون والعلوم على خدمة الآراء بل العقائد الدينية» [139] .

فالذي يتفق فيه الأفغاني وسلامة موسى من معنى النهضة هو هذا الهاجس الذي يصنع عدم الطمأنينة إلى ما هو سائد، وإلى ما يطفو من معاني الإصلاح والنهوض السطحية التي طفقت

تجري على ألسنة أدعياء الإصلاح والنهضة، لأن هذا الأمر لا يتجاوز في نظر الرجلين – على ما بين فكريهما من خلاف، وما بين اتجاهيهما من تباعد- حد الإصلاح الشكلي والنهضة الزائفة، التي تؤخر النهضة الفعلية، وتقف حاجزا دون حصول الإصلاح على وجهه المطلوب.

هذا المعنى هو ما يفسر المفاضلة التي ذهب إليها سلامة موسى حين أرسل صرخته المدوية قائلا: "إني أخاف على وطني" [140] فقد صرح موبخا الذات العربية بعبارة لا يداخلها أدنى لبس «وأي شيء أكبر دلالة على تعفن الذهن من أن تؤلف لأبي نواس وعنه، نحو عشرة كتب. ثم نقول بعد ذلك إننا لسنا في حاجة إلى العلم؟ وإنما نحن في حاجة إلى الأدب؟ وأي أدب، أدب روميو وجولييت ومكبيث وهامليت. اذكروا يا ناس هذا الدق لأبوابنا في غزة. إننا لا نحتاج إلى مسرحيات شكسبير، ولا نحتاج إلى تقييد الفكر، وإنما نحتاج إلى إنشاء كليات لدروس العلوم. ونحتاج إلى ترجمة مائة كتاب في العلوم والمناهج العلمية...» [141] . وليس من شك في أن سلامة موسى يعرف دور الأدب والثقافة في

حياة الأمة، ولكنه هنا بصدد إظهار السخط على الاستخفاف بحاجة الإنسان العربي المعاصر إلى العلم.

يقدم نص سلامة موسى، عينة مفيدة من عينات تفكير عصر النهضة، الذي يمكن نسبته إلى الاتجاه المنادي بالعصرنة، وإلى العلمانية باعتبارها التتويج النهائي للدعوة العصرية. لكن النزعة إلى منح الأولوية المطلقة للعلم كما تضمنه النص السابق ليست دليلا دائما على عقيدة علمانية، بل إنها أقدم من ذلك بحيث برزت بقوة ووضوح شديدين عند محمد علي باشا نفسه، وهو الذي لم يكن ينظر إلى العصرنة من منظور فكري أو ايديولوجي بقدر ما كان يتصرف مدفوعا بمنطق مصلحة الدولة، وما اقتنع بأنها تحتاج إليه من تحكم في العلم وفي التقنيات المرتبطة بضرورات نشاطاته العسكرية، أو بالتنظيم والإدارة، وبتسيير شؤون الدولة والمجتمع.

وقد رسخ في ذهن سلامة موسى يقين بأن العلم هو مصدر الأفكار الثورية الجديدة التي تقود الإنسانية نحو الاقتراب من الإنسان وحقائق

الواقع، وهي الأفكار التي حملتها الفلسفة الوضعية، ونظرية داروين في التطور وأصل الأنواع. لكن نظرته إلى النهضة العربية نظرة مقارنة تستنير بالنهضة الأوروبية، وهو ما ينهض على فرض ضمني مهم مفاده أن النهضة العربية – التي لم تتفتق بعد – بإمكانها أن تفيد من قراءة تاريخ شروط النهضة الأوروبية التي حققت التغيير المنشود من ورائها.

وقد بنى سلامة موسى تصوره للنهضة على تأكيد الحاجة إلى التقويم السليم القائم على نظرة مقارنة تفتح باب التفاعل بين العرب والأوروبيين على مصراعيه، وتؤسسه على تماثل افتراضي في المصير الحضاري، وعلى موضوعية نسبية مستمدة من تلك المقارنة، يقول سلامة موسى:" ونحن عندما نتكلم عن النهضة الأوروبية نقصد تلك الثورة التي أصابت الذهن الأوروبي فوقف فجأة عن متابعة السير في ثقافته وأخذ يتساءل هذا التساؤل المؤلم: هل الطريقة التي أتبعها في الدرس حسنة أم سيئة؟ هذا هو الموضوع الذي شغل أذهان رجال النهضة من الأدباء والعلماء. فإن الشك فشى

على أذهانهم فشرعوا ينتقصون من قيمة ما يدرسونه من المعارف ويصرحون لأنفسهم بأن طريقة جمع المعارف التي ألفوها منذ الصغر هي طريقة مخطئة وأنه يجب ابتكار طريقة جديدة" [142].

واضح مما سلف أن هذا الرأي يشير إلى نظرة جديدة حلت محل النظرة العربية القديمة إلى الذات، أما النظرة القديمة فقد طغت عليها شوائب التطور التاريخي الذي عرفه المجتمع ممثلا في التمزق الداخلي، وانتشار الفتن، وسيادة الانقسام على أنماط التنظيم السياسي، بالرغم من أن هذه العناصر الخطيرة لم تغير عناصر الهوية الإسلامية تغييرا ينال من الرؤية الفكرية المميزة لتلك الهوية عن الغير المعادي. ولو أنها غيرت جدواها وقيمتها تغييرا أثر سلبا على فاعليتها ضمن سيرورة التاريخ وتطوره.

وأما النظرة الجديدة فهي وإن بدت متشعبة، يبلغ اختلاف مشاربها حد التناقض الواضح بين منحى العصرنة العام واتجاهاته، وبين منحى الإحياء الذي طمح إلى تجديد مسيرة الثقافة

العربية، إلا آنها تشترك في بعدها النفسي المنطوي على الذات الذي يحاول سبر أغوارها، ومعالجتها من الداخل. كما تشترك في نزعتها النقدية التصحيحية، المبنية على عدم الرضى عن النهاية التي آلت إليها الحضارة العربية ومثلت أرضية انطلاق النهضة، وتشترك أيضا في جذرية التصحيح واستناده إلى معاينة أحوال الآخر وأوضاعه، والإقرار له بالغلبة التي أملت الإعجاب به، والافتتان بثمار تطوره في مختلف مجالات الحياة الحضارية خصوصا منها ما أتاحه العلم من تقدم، وما ميز الثقافة الغربية من استقلال عن أصولها المسيحية اليهودية، تلك الأصول والمنابع التي بقيت على هامش التأثير الغربي على العرب وهو تأثير يرجع الفضل فيه إلى سيطرة العلم والعلمانية على الرؤية والحضارة الغربيتين.

ولعل في ذلك ما ينبه إلى الأساس العميق لنظرة العرب الجديدة إلى الذات الجماعية، مما أتاح بروز مفهومات ضابطة ساهمت في تنظيم مجال التفكير عند نخب عرب النهضة، ومن أبرز هذه المعالم المعرفية مفاهيم الحرية والعلم

والواقعية والتقدم، ولو أن هذه المفاهيم لم تجد طريقها إلى التحقق في الواقع السلوكي للفرد والجماعة ميسرا كما يفترضه الطموح العربي للنهوض، والتعبئة النفسية القوية للذات من أجل السير في هذا الاتجاه.

لقد أخذت النظرة العربية إلى الذات فيما بعد الحرب العالمية الثانية تنزع نحو الدرس التحليلي، وهو ما عبر عنه ظهور سلسلة من الدراسات الجديدة التي جعلت من التراث مادة لعملية نقدية تحليلية رمت إلى الربط بين الحاضر والماضي والمستقبل، وفي سبيل ذلك نشأت في النصف الثاني من القرن العشرين محاولات سعت إلى الكشف عن نظام العلاقات الذي يحكم المعرفة العربية منذ نشوئها، والاستعانة بنتائج ذلك على معاينة الواقع العربي الممتد منذ بداية عصر النهضة، بغرض تفسير الفشل الملحوظ في تحقيق التقدم الحضاري، و عسر التوصل إلى الإبداع والابتكار في ميادين الفنون والآداب والعلم.

في هذا الاتجاه تندرج محاولات التنظير للشعر عند أدونيس ممثلة بدراسته الموسومة "الثابت

والمتحول" التي خلص فيها إلى نتيجة لا تخلو بصورة تامة من الدافع التاريخي، لكنها تنسب فشل النهضة إلى طبيعة الثقافة العربية الموروثة ومبناها الديني الذي غلب عليه الطابع الاتباعي. وهذا التحليل الذي تحفزه رؤية ثقافية "شيعية" هو ما جعل أدونيس ينظر إلى الثقافة العربية على أنها «... لا تؤكد الاتباع وحسب، وإنما ترفض الإبداع وتدينه، (وبذلك) فإن هذه الثقافة تحول، بهذا الشكل الموروث السائد، دون أي تقدم حقيقي. لا يمكن بتعبير آخر، كما يبدو لي أن تنهض الحياة العربية ويبدع الإنسان العربي، إذا لم تتهدم البنية التقليدية السائدة للفكر العربي –وتتغير كيفية النظر والفهم التي وجهت هذا الفكر ولا تزال توجهه.» [143]

وانطلاقا من هذه الرؤية يؤسس أدونيس نظرته الجديدة للذات القائمة على نقد التراث بالتراث إذ أن هدم المبنى التقليدي للثقافة العربية «لا يجوز أن يكون بآلة خارج التراث العربي، وإنما يجب أن يكون بآلة من داخله. إن هدم الأصل يجب أن يمارس بالأصل ذاته. هذا الهدم إذن لا يعني الارتباط بماض غير الماضي العربي أو

السقوط في تراث غير التراث العربي، وإنما يعني تجاوزه بأدواته ذاتها. إن العروبة بتعبير آخر، هي نفسها التي تمنع العربي اليوم من أن يكون كعربي الأمس فالماضي الذي يهدمه إنما يعيد بناءه بالعروبة ذاتها» [144] .

والخلاصة التي يتوصل إليها أدونيس هي «.. وجوب تحرير العربي من كل سلفية، ووجوب إزالة القدسية عن الماضي والنظر إليه كجزء من تجربة أو معرفة غير ملزمة إطلاقا، والنظر إلى الإنسان، تبعا لذلك، على أن جوهره الإنساني الحقيقي هو في كونه خلاقا مغيرا أكثر منه وارثا ومتابعا» [145] وهذه الرؤية الجديدة للتراث تنطلق من تركيب يجمع بين أساس الدعوة العصرية الذي سبق أن رأيناه بوضوح عند سلامة موسى، وبين إطارها الطبيعي وهو الثقافة العربية بمسارها المستأنف.

من زاوية إبستيمولوجية تبرز هذه التوليفة الجدية بصورة أكثر اتزانا وعمقا في تحليل الجابري لبنية خطاب النهضة العربي المعاصر، ثم لبنية العقل العربي نفسه وقد أعاد هذا التحليل تقديم الموروث العربي بصورة أفضت بصاحبه إلى

نتيجة تركيبية مفادها "أن الذات العربية الراهنة تفتقد استقلالها لأنها تستمد فعاليتها وردود فعلها من مرجعيتين اثنتين متنافستين ومتعارضتين، وهما معا منفصلتان عن الذات العربية أعني أنهما تنتميان إلى عالمين لا يعبران تعبيرا مطابقا عن عالم العرب اليوم، إحداهما تنتمي إلى الماضي العربي الاسلامي والثانية تنتمي إلى الحاضر والمستقبل الأوروبي.

إن تحكم هاتين المرجعيتين، المرجعية التراثية العربية الاسلامية والمرجعية المعاصرة الأوروبية، في الذات العربية، في توجيه تفكيرها ورؤاها، هو ما نعنيه بافتقادها إلى "الاستقلال التاريخي التام"، على صعيد الوعي والفكر كما على صعيد السلوك والفعل. وذلك إلى درجة أننا أصبحنا نحن العرب اليوم لا نستطيع، إلا نادرا، التفكير في أية قضية من قضايانا إلا من داخل إحدى المرجعيتين المذكورتين، وفي كلتا الحالتين يكون فكرنا في واد وواقعنا في واد آخر، وبالتالي تغدو "الذات"، الذات كفكر وكفاعلية وسلوك، موزعة بين فكر مغترب في الماضي أو عند الغير وبين سجن مظلم هو سجن الواقع الذي لا يغيره فكر ولا

يحكمه عقل. وإذن "فسبيل تحقيق الاستقلال التاريخي للذات العربية هو التحرر من النموذجين معا-أعني المرجعيتين-التحرر من سلطتهما "السلفية" سلطتهما "المرجعية" [146]

وبناء على ما سلف يمكن الانتباه إلى حقيقة مهمة هي أن التراث ليس سوى مفهوم عربي "نهضوي" «... يحكمه التناقض بين مكوناته الذاتوية ومكوناته الموضوعية داخل الوعي العربي الراهن: التناقض بين ثقل حضوره الإيديولوجي على الوعي العربي وانغماس هذا الأخير فيه وبين بعده الموضوعي التاريخي عن اللحظة الحضارية المعاصرة التي يحلم هذا الوعي بالانخراط الواعي فيها. إن هذا يعني أنه "تراث" غير معاصر لنفسه، غير معاصر لأهله» [147] .

وفي هذا السياق يتضح جانب عملي مهم من جوانب استخدام لفظة "التراث" هو الذي يكشف عن قيمتها الإبستيمولوجية المعرفية باعتبارها أداة معرفة عربية مستحدثة من قبل الذات العربية تندرج ضمن مسار النهضة واجراءاتها وما اقتضته من أدوات أو مفاهيم [148] . ومن شأن هذا

التمييز بين التراث المنتمي إلى الماضي ومفهومه المنتمي إلى الحاضر أن يساعد على ضبط مجال الدراسة التي تتناول مختلف جوانب المسألة التراثية.

انتهى بنا الكلام عن النهضة في هذا الفصل إلى القول إن بنية الحضارة العربية استمرت في الوجود بالرغم من كل ضروب التحدي التي واجهتها، وإذا كانت قد أصيبت بالتحجر، وشلت وظائفها في مجالات الإبداع والابتكار المختلفة، فإن هذه البنية بقيت حية، على صعيدي العلاقات الاجتماعية، والحياة الشعورية، وقد ظهرت حيويتها بانتظام في مجالات التعبئة النفسية، التي ظلت تستقي مصدرها من اللاشعور الجمعي، ومن المشاعر المشتركة.

ولا جرم أن هذه الحياة اللاشعورية الغنية هي ما ساعد على استرجاع الذخيرة اللغوية العربية في مدة قياسية، ومد الأدباء وقراءهم بتلك القدرة العجيبة على التكيف مع الموروث، قراءة، واستيعابا وتذوقا وتقليدا ومعارضة، وهي الأفعال التي تؤرخ لمسيرة الأدب العربي الحديث، الذي لم يتوان أعلامه عن مضاهاة أسلافهم العظام

في الجاهلية والإسلام، إذ استطاعوا أن يتتلمذوا عليهم، ويتموا الأخذ عنهم، فتقليدهم والبحث عن الجديد النابع من الحاجة المعاصرة، لا من مجرد البحث عن التميز والاختلاف.

ولم يتأخر العقل النظري العربي عن أداء وظيفته، لكنه لم يهتم بالتوجه نحو إنجاز نظرية عربية مستقلة عن النهضة الجديدة، سوى من خلال اهتمامه بإيجاد مفاهيم تخدم فعل التفكير في النهوض، وبذل الوسع من أجل توضيح تلك المفاهيم المفاتيح التي أدت إلى تشعب النقاش، وتراكم الجهود النظرية التي طغى عليها طابع السجال، والتنازع الإيديولوجي.

وقد لعب التحديث دورا مهما في إعداد شروط تجديد النظرة العربية إلى الذات، فساعد ذلك على تنوع التجديد الثقافي والأدبي، لكن التحديث فتح بموازاة التفاعل مع الموروث العربي القديم بابا واسعا للتفاعل مع الموروث الأجنبي الذي أخفى تداوله في الحياة الأوروبية اليومية الثقافية والاجتماعية منه صفة القدم التي لم يستطع العرب تميزها لعدم وضوح الانقطاع بين الأجيال الأوروبية المتلاحقة.

ومهما يكن فإن الحديث عن نظرية النهضة هو في الواقع حديث عن الوعي العربي الناشئ الذي يبقى قيد التكوين، كما يبقى وصفه عملا من أعمال الفكر في جانبه الذاتي، ومهمة من مهمات البحث والدراسة في جوانبه الموضوعية.

الفصل الثاني:
ظاهـرة التـراث

في الفصل الأول نظرنا إلى مفهوم التراث على أنه مفهوم مفتاح في معرفة النهضة العربية، وحاولنا تعريف مضمونه، وفي هذا الفصل نحاول تتمة هذا المسعى بمحاولة إلقاء الضوء على الظاهرة التي وظفه فكر النهضة لوصفها وتعريفها، وتوضيح العلاقة التي تربطها بالعقل العربي الحديث الذي منحها موضوعها.

ولعل أولى العقبات على طريق تعريف ظاهرة التراث هي تلك المتعلقة باتساع حقل استخدام مفهوم التراث، وتعقيد الظاهرة الاجتماعية السياسية والقانونية التي يشير إليها، وتشعب امتداداتها الاقتصادية والثقافية. إذ أن ظاهرة التوارث تحدث على مستويات متزامنة ومتفاوتة،

فهي تعني الأجيال المتعاقبة، كما تعني الأفراد وتعني أيضا المجتمعات العربية المعاصرة.

إن نشوء الدول الوطنية، ورسوخ أوضاع انفصالها واستقلالها عن بعضها نتيجة التجزئة السياسية للبلدان العربية، والانقطاع النسبي الذي نجم عن ذلك، كلها عوامل فرضت واقعا موضوعيا جديدا للتعامل مع الموروثات الوطنية التي حافظت على انتظامها في سلسلة التراث المشترك العام، بسبب التعبئة المستمرة لوجدان الشعوب العربية وأحلامها وإرادة توحدها ضمن كيان سياسي جديد أريد له أن يشبه الوحدة القديمة التي حققتها الخلافة الإسلامية الأولى، غير أن هذه البلدان وشعوبها اكتسبت نظرة جديدة إلى تراثها وشخصيتها القومية، ترتبط بمشروع الدولة القطرية الوطنية، وباستراتيجيته الخاصة.

هذه العلاقة الدقيقة بين المفهوم باعتباره أداة معرفة وبين الظاهرة التي تعد معطى واقعيا تجريبيا هي موضوع هذا الفصل، ولأغراض عرض مظاهر العلاقة بين الإشكالات الاجتماعية حاولنا هنا ربط دراسة المفهوم بدراسة الظاهرة

الاجتماعية الثقافية وجذورها التاريخية.

ومن النافل القول إن طبيعة المفهوم الإجرائية، ودوره في المعرفة، يجعلان منه وسيلة تساعد العقل على اللجوء إلى آلية التقليص لتمثيل خصائص الأشياء، وتمكنه بعد إنجاز التقليص من تحقيق التوسيع بوساطة الإفهام. أما الظاهرة فإنها تمثل في الواقع التجريبي تجليات قانون طبيعي يجعلنا – في حال التعرف عليه بالوصف والتحليل والتركيب – نكتشف المنطق الذي يحكم حركتها الحية، ويساعدنا على فهم مضامينها التي يمكن أن تختلف من مجتمع إلى آخر اختلافا قد يبلغ بتجلياتها أبعد حدود التباين والتناقض.

فلكي نفهم الوسيلة، ونتعرف على معطيات تكوينها وأهمية دورها ووظيفتها يحسن بنا البحث عن مكونات الظاهرة الأم، وعناصرها، وخصوصياتها، في المجتمع الذي نتناولها بالدرس ضمنه، لذلك يتناول هذا الفصل ظاهرة التراث لا بقصد التعرف عليها ووصفها، بل لتهيئة الأذهان للتعرف على مفهومه ضمن حقل مخصوص هو حقل النقد الأدبي.

ولأن ظاهرة التراث ارتبطت بواقع النهضة العربية المعقد، فقد أدى ذلك إلى التباس علاقة الحاضر بالماضي، واختلاط صورة التراث بآليات الإبداع وإنتاج النصوص الأدبية، وحتى النقدية منها، لأن حضور التاريخ في وجدان العرب المعاصرين كان العامل الرئيس وراء توقد المشاعر المنتقلة عبر التراث، واختلاطها بتلك الناشئة نحوه، ومن جراء هذا الالتباس نشأ الغموض الذي ساعد على جعل الماضوية طريقة في التفكير ومخططا للسلوك عند بعض المعاصرين من التراثيين [149] .

طبيعة الظاهرة

تتعدد عناصر التراث، وأشكال الحاجة إليه، ومظاهر حضوره في الواقع، وبذلك تتعدد أيضا وظائفه الجزئية التي تؤلف بتضافرها وظيفته العامة، وقد تعددت الدراسات التي تناولت التراث بتعدد موضوعاتها ومناهجها وغاياتها المعرفية والعلمية غير أنه يمكن الإشارة إلى أن هذه الدراسات تكاد تتفق على أن للتراث « محتويات ووظائف تختلف باختلاف الأطر الاجتماعية والاتجاهات الثقافية والمراحل التاريخية الخاصة بكل مجتمع » [150] وبفعل هذا الاختلاف الكبير

يمكن التمييز بين مختلف التصنيفات التي حاولت التمييز بين مظاهر حضور الموروث المتفاوتة، التي يمكن إجمالها بصورة عامة في الأنواع الآتية :

– التراث "كسنة الآباء" أي كأخلاق وتقاليد تؤمن بها الجماعة.

- التراث كإطار من أحكام وشرائع استنبطها الأئمة المجتهدون ويخضع لها جميع المكلفين "أهل السنة والجماعة" و "أهل العصمة والعدالة".

-"التراث كمعلومات عملية تجريبية شعبية يتوارثها الأفراد في ممارسة الحرف والأعمال اليدوية.

-التراث "كمجموعة أدبية فكرية علمية خاصة بالطبقات المدنية العالمة تختلف عن التراث الشعبي الشفوي".

- التراث كتصورات للماضي مبررة لما تحلم به الجماهير لحاضرها ومستقبلها." [151]

ويمكننا اعتمادا على التصنيف المذكور أن نميز نظرة أولى إلى التراث ترى فيه تراكما من

المعطيات التي تضم المعلومات (الآثار) والأنظمة والتجارب التي تقبل أن نؤرخ لها بينما ترى النظرة الثانية في التراث «... صورة خيالية طموحة تغذي الخيال العربي الاجتماعي للدفاع عن الشخصية العربية الإسلامية المهددة بضغوط الاستعمار» [152]

وهاتان النظرتان تبرزان الطبيعة المركبة لظاهرة التراث، لكنهما تبرزان أيضا الطابع الإنساني العام لهذه الظاهرة التي تطبع حياة كل مجموعة من المجموعات البشرية لها هوية تاريخية وحضارية واضحة المعالم، ولها ثقافتها الخاصة المستقلة، إذ أن «.. البشرية، حين تصعد من درجة إلى أخرى على سلم التقدم الاجتماعي، وتنتقل من تشكيلة اقتصادية اجتماعية إلى أخرى، أرفع منها، وتسير إلى الأمام في إطار التشكيلة المعنية، لا تبني ثقافتها من جديد كل مرة، وإنما تستند إلى الإنجازات السالفة» [153] .

يشير مضمون اصطلاح " ظاهرة التراث" إلى الحضور المادي العيني لمختلف المواد القديمة التي آلت إلى العرب المعاصرين من أسلافهم القدامى، ويمكن من منطلق الدرس تقسيم هذا

الحضور إلى قسمين آو مظهرين: الأول يضم جملة الموروثات التي أنجزها الأسلاف " المتأخرون" وتوارثتها الأجيال المتعاقبة، وبقيت بسبب ذلك موجودة، ومستعملة بطريقة أو بأخرى، إذ ظلت الحاجة إليها عند مستخدميها قائمة، وإن اختلفت مظاهر وأسباب ظهور تلك الحاجة، ومن تظهر لديهم أكثر من غيرهم. أما المظهر الثاني فيشمل تلك الموروثات التي اكتشفها الجيل الذي أسس فعل النهضة العربية، وبذل وسعه في التنقيب عنها لدى المتقدمين من أسلافه، جادا في سبيل تعميم تداولها، جاعلا منها قيما ومعايير لإنتاج نماذج تماثلها أو تستلهمها [154] .

وكان من الطبيعي أن تتعدد تلك الموروثات، وأن تستقى من عصور متعددة، فتختلف بأثر ذلك التعدد طبيعة تلك الموروثات، وتتفاوت من جهة النوع والكيفية. بل إن ما خلفه الأسلاف لم يحظ كله بنفس القدر من اهتمام إنسان عصر النهضة العربي، إذ اختلفت حاجته إلى كل مكون من مكوناته، باختلاف الدوافع، والأهداف، واختلاف أضرب التصور. فلم يكن غريبا أن تنتسب بعض

هذه الموروثات مثل النصوص الأدبية إلى عصور قديمة مثل العصرين الجاهلي والأموي وبعضها الآخر إلى العصر العباسي، بينما لم يبعد العهد بقسم آخر منها إلى أكثر من العصرين المملوكي أو العثماني.

وعلى سبيل التمثيل فإن موروثات العصر الذي ينعت بعصر الانحطاط تقل الحاجة إليها عند الإحيائيين بالمقارنة مع نصوص الأدب القديم السالف ذكرها، ومع ذلك فقد برزت الحاجة إليها من جديد عندما ظهرت لدى حركة الشعر الحديث الحاجة إلى المقارنة النقدية بين شعرية النص الإحيائي، وشعرية نص عصر الضعف وإضافة كلا الشعريتين إلى طبيعة النص العربي الأدبية، منظورا إليها بمعزل عن مقتضيات الحياة الاجتماعية واعتباراتها الظرفية ذات الطابع الإيديولوجي سواء منها القومية أو النفسية.

وهكذا ظهرت إلى الوجود موروثات قديمة مادية ومعنوية أثرت في حياة الناس الذهنية وتأثرت بها، ولقد نظر مستخدمو تلك الموروثات إليها على أنها ملك دخل في حيازتهم، وعلى أساس ذلك الوضع الاجتماعي والنفسي، بدأوا التصرف

فيها. غير آن الموروثات المذكورة، كانت بالإضافة إلى قيمتها العلمية الفنية والمعرفية ذات قيمة وجدانية هي قيمة الرمز الذي ينتمي إلى الأسلاف فيعيد ذكراهم، وبهذه الصفة مارست سلطة معنوية ونفسية مؤثرة على هؤلاء المستخدمين الذين أوشكوا أن يستعيروا منها كل مقومات منظومتهم الرمزية، وهو ما أدى إلى إغفال أمر صنع وابتكار رموز وأساطير تنتمي بصورة كلية إلى الواقع الحاضر.

كما أن هذا الوضع جعل من تلك الموروثات الأثيرة – بطريقة أو بأخرى – المادة التي تهيمن على منظومتهم الخيالية، الأمر الذي سار بها في طريق الاستحالة إلى آلية للتذكير، بدلا من أن تحمل أصحابها إلى عوالم غير مقيدة بزمان أو مكان، وقد أوشك الاعتماد على التذكير أن يحصر أصحابه في دائرة الاستلاب، خصوصا أن الحاضر لم يعد ميدانا فسيحا للعقل العربي، وإنما تحول إلى محيط معاد بفعل هيمنة الآخر عليه هيمنة لا تكاد تدحض [155] .

وعلى هذا النحو ارتسمت ظاهرة التراث في حياة العرب المعاصرين باعتبارها راسمة تمثل

الجدل بين الإنسان العربي النهضوي من جهة، والإرث الثقافي العربي القديم، من جهة مقابلة، فإنسان النهضة العربي ينظر إلى التراث بعيونه، لكن وبعيون أسلافه أيضا، فهؤلاء تستمر أفكارهم وتصوراتهم ومناهج تفكيرهم في الاستئثار بمكان مفضل داخل نفسه، وضمن جهازه العقلي، الظاهر منه والباطن، بمعرفة منه أو بدون معرفة.

وضمن هذه الظروف جرى نقل الموروث الثقافي العربي بطرق مختلفة إلى الحياة العربية الحاضرة، وقد ميز بعض جوانب عملية النقل المذكورة قدر كبير من الغموض يمكن أن يفسر بما عرفته هذه العملية من مظهر القصور والتشويه كما كان الشأن بالنسبة لموضوعات القرون الأولى التي نقلت عن مصادر المتأخرين، أو النقل الجزئي كما تم بالنسبة للموضوعات التي نقلت مختصراتها، ثم النقل الحرفي لأجزاء من هذا الموروث التي كان من الصعب تقديرها بطريقة صحيحة قبل التعرف على المنظومة التي تنتمي إليها، أو الشروط التي ظهرت ضمنها، فمثل هذا للنص التراثي أضحى موضوع

معرفة قبل الإلمام بجميع مصادره وفحصها، ودون التعرف على دوافع تناقله السابق في أوقات متباعدة لكل منها طبيعة مخصوصة، وظروف مميزة [156] .

وقد جمعت ظاهرة التراث بين الطابع التداولي الذي يجعل منها ظاهرة من ظواهر الواقع النهضوي المعاصر، وبين طبيعتها المعرفية الخالصة باعتبارها أيضا ذات عناصر تاريخية أي أنها تدرس ضمن سياق معرفتنا للتاريخ التي لا يمكن أن تكون بديلا لذلك التاريخ نفسه، أو نسخة مطابقة له، إنها في أفضل أحوالها ستمثل تصور العقل العربي النهضوي للتاريخ الماضي، بعد أن أعاد بناءه بما يجيب عن أسئلته الخاصة وحاجاته المعرفية، ودوافعه النفسية والإيديولوجية [157] .

إن تأمل هذه الأسباب هو الذي من شأنه أن يقود دارس "ظاهرة التراث" إلى التساؤل عن المدى العملي الذي يمكن أن تبلغه قدرته على معرفة الظاهرة بطريقة موضوعية، والكشف عن العلاقات الممتدة بين عنصريها الرئيسين: الإنسان من جهة والإرث من الجهة المقابلة،

فإنسان العصر تحيط به شروط عصره وواقعه الراهنة، أما الإرث فهو منتوج أسلاف لهم خصوصيتهم المرتبطة بزمنهم الموغل في القدم، وبأحداثه وشروطه. ولعل أهمية هذا السؤال تنبع من صعوبة تصور الإرث خارج ذات الوارث الذي يعد رقيبا ضروريا لوجود التراث نفسه، فظاهرة التراث ينهض بمسعى رصدها إنسان حاضر أضحت هي نفسها جزءً من نظام وعيه الخاص.

ومن الواضح أن هذا السؤال يعود بنا إلى تساؤل هوسرل المنهجي حول الظاهرات القائل: "كيف يمكن أن يكون هناك "حقيقي" مستمدا من عملية ذاتية؟" الأمر الذي يدفع بنا نحو البحث عن طبيعة العلاقة بين وعي الذات القصدي، وبين الأشياء في ذاتها. ولعل الفائدة المرجوة من مثل هذا البحث هي ما يمكن أن يوفره من تعرف نسبي على نظام العلاقة بين الملاحظ والظاهرة، لأن التعرف على هذه العلاقة هو في حقيقته العملية عبارة عن راسمة تمثيلية، تبين حدود تأثير عنصر الموروث على الذات العارفة، وتتضمن في الوقت نفسه طريقة انتماء الذات العارفة إلى موضوعها.

إن ظاهرة التراث ظاهرة إنسانية مركبة، ويكمن أحد أسباب تعقيدها في وضعها هذا بالذات، وكل دراسة تتناول هذه الظاهرة تصنف بالضرورة ضمن الدراسات التي تجعل من الذات ونظام وعيها موضوعا لها، غير أن هذا لا ينفي إمكان النظر إلى الموروث القديم باعتباره عنصرا منفصلا يتمتع بنوع من الاستقلال النسبي عن الإنسان المعاصر [158] ، أي باعتباره موضوعا منفصلا عمن يقوم بملاحظته، كما هو الشأن فيما يتعلق بالدراسات الاستشراقية، حيث يصبح التراث موضوع ملاحظة تضطلع بها ذات منفصلة عنه.

وعطفا على ما سبق يصبح مفيدا من الناحية المنهجية القيام بضبط حدود الظاهرة موضوع الدراسة، وتحديد عناصرها وطبيعتها. ومن أجل ذلك سنتوخى الربط بين الظاهرة والمجتمع، وبين الظاهرة والتاريخ، ضمن حقلي الدراسة المتلازمين وهما: الحقل الأدبي الذي يمثل حقل التطبيق وإنتاج المعارف الأدبية والفنية، والحقل النقدي الذي مثل حقل التنظير والتصور، وكان حقل قراءة وحكم.

لكن هذا التحديد المنهجي يتضمن شيئا من الفصل الذي يوحي بالتبسيط، غير أن هذا الفصل محدود بمجال الدراسة وأغراضها البيداغوجية، ذلك أن ظاهرة التراث تقترن في الواقع العربي المعاصر بأنواع من السلطة الممارسة في المجتمع، ولا سيما في الدولة وهو ما يجعلها تخترق حقولا عديدة ذات حضور عميق في الواقع الاجتماعي، والعلاقات التي تؤلف بنية المجتمع. ويظهر الارتباط وثيقا بين ظاهرة التراث والمؤسسات الاجتماعية مثل الدولة والأسرة، والمدرسة، كما يظهر هذا الارتباط عميقا في الحياة الدينية، وفي مجال بناء الإيديولوجيات، والتنظير للعقائد السياسية، وهو ما يؤثر على تصور السياسات وتوجيهها سواء أكانت النظرة إلى التراث من زاوية الترابط أو التنازع [159] .

وما دامت مكونات ظاهرة التراث وعناصرها تتدخل في معظم ما يتصل بحياة الفرد والجماعة، وتؤثر بصورة أو بأخرى على ميادين النشاط الاجتماعي والسياسي، فإن كل محاولة تستهدف عزل مظاهرها، والوقوف على تطبيقاتها في حقلي الأدب والنقد جزء من

المسعى الرئيس لهذه الدراسة الرامي إلى تفكيك تعقيد الظاهرة ذات طابع ذاتي.

استكشاف التراث العربي: المرحلة الأوروبية

يمكن أن نصنف أولى عمليات التعرف الأوروبي على التراث العربي ضمن نمط معرفي غربي هو " معرفة الآخر " المسلم، وهذا النمط من معرفة الآخر المسلم يختلف عندهم – في تقديرنا – من مرحلة زمنية إلى أخرى، ويمكن أن نرد أسباب هذا الاختلاف إلى بعض الحوادث التاريخية ذات الطابع السياسي أو الديني. ففي عصر النبوة أعطى المسلمون عن أنفسهم انطباعا رسم لهم عند الأوروبيين صورة إنسانية، لكن الفتوحات التي استمرت بعد وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام بدأت تعمل عملها في تغيير تلك الصورة بصورة تدريجية لكن الملاحظ هو أنه بقدر ما اختلفت صورة الفاتحين المسلمين المتأخرين – حتى لدى بعضهم البعض – عن صورة الفاتحين الأوائل، بقدر ما انتقلت عنهم نحو الأوروبيين عناصر صورة أكثر اختلافا عن تلك الصورة الإنسانية الأولى، وبدأت ملامح الصورة المعادية

تتشكل على التدريج شيئا فشيئا.

وليس من المستبعد أن الحروب الطاحنة التي عرفتها مرحلة الفتح في شمال إفريقيا ساهمت بصورة أو بأخرى في نقل صورة العرب إلى الأوروبيين الأبعد عنهم بما يبتعد بها عن المبادئ التي حملتها رسالة الإسلام، ويجعلها تتطابق أكثر مع الثقافة التي تكونت بفعل لقاء الأعراق وتداخل الحضارات، وما أضافه ذلك اللقاء وهذا التداخل إلي ثقافة المسلمين العظيمة – التي كانت في أوج مراحل التوسع والازدهار – من أبعاد، وما أضفاه عليها من تعقيد.

لكن صورة العرب المسلمين عند الأوروبيين لم تكن تستقبل كما هي أي كما تحدث في الواقع التجريبي وكما يبثها أصحابها وثقافتهم بوسائل تعبيرها العديدة: السياسية والدينية والأدبية والفنية والعمرانية والاقتصادية، إذ لم يكن هؤلاء الأوروبيون – الذين اعتنقوا المسيحية، وانخرط وعيهم ضمن نظامها المعرفي، وثقافتها – يملكون النظام المعرفي والثقافي الذي يكافئ نظاما متطورا يخاطبهم بوسائل تعبير جديدة غريبة عنهم، ولعل الانهيار الشامل الذي قابلت

به الامبراطورية البيزنطية رسالة الإسلام وهجومها السريع المباغت هو أبلغ مظهر لهذا العجز الذي كان بسبب أثر المفاجأة، إذ في الوقت الذي كانت بيزنطة تحسم أمرها عسكريا مع خصومها التقليديين الفرس، فتح المسلمون في وجهها معركة من نوع مختلف تماما هي مشروع رسالة تبشر بنظام عالمي جديد قوامه الفكر والإيمان، فكانت معركة الثقافة في وجه الحرب.

ولم يجد الأوروبيون الوسائل الملائمة، ولا الوقت الكافي لفك شفرة هذه الرسالة والتعرف على آلية الجهاز الثقافي الذي كان ينهض بمهمة تشغيلها، وكان لهذا العامل أهميته في تحديد عناصر صورة الآخر المسلم الغامضة في مرحلة أولى هي مرحلة عصر النبوة والخلافة الراشدة، وتحولت إلى صورة مخيفة في مرحلة لاحقة امتدت حتى الفتح العثماني للبلقان، لتصبح في مراحلها المتأخرة – الحروب الصليبية والاستعمار – عدائية حاقدة بعد تدخل الكنيسة والسلطة المرتبطة بها وتوجيهها صورة العربي المسلم عند الانسان الأوروبي لحساب أهداف

الاستعمار.

وقد ساعد جو الصراع على نشوء ثقافات العداوة المضادة إحداها للأخرى، وهي نوع من الثقافة المبنية على تعبئة المشاعر العدائية القبلية، القادرة عل بناء تصورات ذاتية مشوهة لصورة الآخر، وتعميم استعمال راسمات (كليشيهات) سلبية عدائية جاهزة لاستعمالها بصفتها معطيات معرفة.

ولعل بداية اقتراب الأوروبيين النسبي من صورة العربي المسلم الموضوعية هي تلك التي انبثقت من الحاجة إلى ترجمة بعض الأعمال التي اقتنع بعض الأوروبيين بمالها من فائدة في مجالات الفكر، والعلم (الطب)، وهو ما حدث عمليا في الأندلس بصورة خاصة، وربما بدرجة أقل في جنوبي إيطاليا، إذ بعد دخول ألفونسو السادس مدينة طليطلة عام 1085م، وسيطرة روجر دي هو تفيل النورمندي قبل ذلك على صقلية سنة 1060 م [160] أصبح بإمكان الأوروبيين المسيحيين البحث في المخطوطات العربية عن المعرفة الموضوعية للطبيعة.

لقد كانت طليطلة مركز إشعاع فكري عظيم

وقد أدى دخولها في حوزة المسيحيين إلى المساعدة على تكوين نوع من المعرفة بالعرب وتراثهم استعين في تحصيلها بالمترجمين من المستعربين واليهود وبعض المسلمين [161] لكن بطرس الموقر هو أول من كوّن في إسبانيا جماعة من التراجمة نهضت بترجمة سلسلة من النصوص العربية ضمن مجموعة سميت مجموعة كلونيك [162] ، لكن ثمرة هذه الاهتمام لم تنضج إلا بعد أن اتجه الأوروبيون نحو الفلسفة والعلم، واستكمل نقل موسوعة ابن سينا التي كان رواجها دافعا قويا إلى الإسراع بترجمة أعمال فلاسفة آخرين [163] .

لقد تطورت حاجة الأوروبيين الأمر الذي وجه عملية النقل والترجمة نحو المنطق والفلسفة، واطرد الاهتمام بكبار شراح أرسطو العرب مثل ابن رشد، فأسهمت حركية النقل في عمليات التغير البطيئة التي أعقبت ذلك في كثير من أنحاء أوروبا، وبذلك يمكن القول إن دور العرب لم يقتصر على التوسط بين أوروبا الحديثة وتراث أسلافها اليونانيين، بل إن العرب اضطلعوا بحق بمهمة تعليم الغرب وتربيته [164] .

ومن المعروف تاريخيا أن العصور الوسيطة شهدت اهتماما عظيما بالتوفيق بين الحكمة والشريعة كما كان الحال عند المسلمين، وبين الدين والفلسفة كما عرف عن القديس توما كويني، الأمر الذي أدى إلى إعادة النظر في موضوع الفلسفة على أساس حاجة الفلاسفة ومجتمعاتهم في ذلك العصر، وبناء على ذلك يمكن القول، من زاوية تاريخ الفلسفة، إن الفلسفة المدرسية الوسيطة تدين بأساس اهتمامها ووجهته لتأثير تراث العرب الثقافي والعلمي المنقول.

ويمكن القول إن الحركة الرشدية التي ظهرت بين أساتذة الجامعات الأوروبية، وتأثر بها لمدة طويلة كثير من تلامذتهم، كان لها أثر بيّن على ظهور نوع من النزعات المتوجهة بالتدريج نحو التحرر، مع العلم أن هذه الأخيرة ظلت تجابه مصاعب جمة في سبيل سعيها إلى التخفيف من سلطة الكنيسة على عالم المعرفة والعلم آنئذ و«...هذه الحركة التي بدأها سيجر والتي تعرف بالرشدية اللاتينية كان لها دعاة ومدافعون بارزون مثل بويسي ده داسي الذي مات في

سجنه، وبرنييه ده نيفل الذي حكم عليه مثل ما حكم على سيجر. واستمرت هذه الحركة حتى القرن الرابع عشر مع جان ده جاندون. ودافع عن هذه الحركة أساتذة جامعة بادوا في إيطاليا، واستمرت الحركة حتى القرن السادس عشر عندما مثل سيزار كريمونيني (1552-1631) أمام محكمة التفتيش، فما انفك يردد قائلا: الأقوال من الفلاسفة والحقيقة من رجال الدين ». [165]

وقد تطورت الحياة الأوروبية بسرعة كبيرة، وتحولت الثقافـة الناشـئة إلى ثقافـة "الغرب" التي تبحث عن الكونية بعدما استتمت شروط نموها الداخلية الخاصة، واكتسبت القدر المطلوب من التوازن والثقة الذاتية، وبالرغم من أن هذه الكونية أخذت في الظاهر بعدا إنسانيا، وربما حركتها دينامية تنتسب في أساسها إلى العلم والعلماء وإلى نشاطهم المبدع، إلا أن نزوعها إلى العالمية كان تعبيرا عن الانتقال الواضح من مرحلة الاستقلال والتميز-عن الغير المنافس وثقافته التي ظلت إلى وقت متأخر ممثلة في الثقافة الإسلامية: ثقافة العرب- إلى ثقافة مهيمنة على غيرها من الثقافات التي

أصابتها عدوى العقم.

في هذه المرحلة التي بدأت مع إنتاج فكرة الاستعمار من قبل العقل الرأسمالي الذي ظهر إلى الوجود، برز نوع من الاهتمام الأوروبي بالتراث العربي الإسلامي، ضمن اهتمـام أكبر تناول كل التراث الشرقي، ولا سيما منه اللغات الشرقية. ومع تنامي روح الاستعمار، وجد نوع من التخطيط لاستغلال ثروات البلاد المغلوبة وفق أفضل السبل الممكنة، وأيسرها كلفة، وأقلها ضررا للمستعمر، وبذلك ننظر إلى تراث العرب على أنه سلعة يمكن استغلالها لتحسين طرق السيطرة على أهله.

فالاطلاع على التراث العربي المكتوب منه والشفهي أصبح في طليعة المهمات التي اضطلعت بها مؤسسة الاستشراق، وقد أخضعت كل من عملية انتقاء الكتب المراد منحها وظيفة التأثير على توجيه اهتمام العرب بتراثهم من جهة، والدراسات التي أنجزت ونشرت من جهة ثانية لأهداف الإدارة الاستعمارية. ويصدق ذلك على حملة نابليون، كما يصدق على تراث التصوف، واللهجات المحلية، وتراث الأقليات

العرقية والدينية وتقاليدها الشفوية.

وبالرغم من أن مؤسسة العلم لم تتأخر في تقديم مساهمتها في رسم صورة العرب والإسلام والتراث الشرقي إلا أنه يمكن القول إن هذا لم يكن شأنا عاما مطردا في هذا المجال إذ « لم يؤد الظهور البطيء للعلوم الاجتماعية إلا إلى تغيير بسيط في هذه الصورة فكان علم الاجتماع وعلم النفس وعلم السكان والاقتصاد السياسي علوما غير معروفة لدى معظم المتخصصين في الشرق الإسلامي، حيث أنهم لم يكونوا يدركون فوائد تلك العلوم لدراساتهم. وصحيح أن علماء الاجتماع المبكرين اعتبروا العالم الاسلامي داخلا ضمن دائرة اهتمامهم في جملة العوالم الأخرى، لكنهم إنما كانوا يعنون بذلك العالم الإسلامي الكلاسيكي أو العادات والتقاليد القديمة للعالم الإسلامي الحديث. وكان علماء الاجتماع العام يستقون معرفتهم من المختصين بالدراسات الإسلامية، وكانوا يحجمون، بدافع الحذر، عن التوغل في مجالات لا يعرفون عنها إلا القليل. وكانت إثنوغرافيا الشعوب الإسلامية هي الميدان الذي

تركت فيه العلوم الجديدة والنشطة أكبر الأثر» [166] .

وليس من الغريب أن يصرح رجل من طراز جاك بيرك بأن على العرب البحث عن هوية جديدة بمساعدة الغرب وثقافته [167] إذ أن هذه الهوية هي ما كانت تطمع في تحقيقه الثقافة الغربية بوساطة حث الثقافة العربية التراثية المنبثقة من حركية النهضة العربية باستمرار على تعديل مسارها من أجل أن تصبح مؤهلة للانخراط في المسار العام الذي رسمت معالمه الهادية أفكار الحداثة الغربية المستنبتة ضمن البيئة العربية، المسوغة أحيانا بنظائر ملائمة من التراث العربي القديم نفسه.

أما الاهتمام الأوروبي بالتراث العربي الأدبي فقد يعود إلى مستهل النهضة الأوروبية حيث لا يصعب تحسس آثار هذا الاهتمام عند أدباء كان لهم دور مهم في بروز التيار الذاتي الرومنسي كما هو شأن الألماني غوته، أو الرحالة المفتونين بالشرق، وبقصص ألف ليلة وليلة الذين مالوا نحو الشرق وإلى كل ما هو غريب ومدهش «ولم ينشأ الميل إلى كل ما هو غريب

من تغير في العلاقات بين الشرق والغرب بل من التحول الداخلي الذي طرأ على حساسية الغرب التي أصبحت تتوق إلى الغريب والعجيب.» [168]

وهذا التحول في النظرة الغربية وإن كان لا يقبل التعميم إلا أنه يبين بجلاء أن «الرغبة في معرفة العوالم الغريبة وفهمها كانت منذ زمن طويل وثيقة الاتصال بتلك النظرة الكلاسيكية العالمية التي كانت تميز أولئك الذين كانوا يبحثون قبل كل شيء في الشرق، كما في أماكن أخرى، عن الإنسان الذي يمثل جميع الأزمنة والأمكنة فشعر غوته (GOTHE) الذي يمجد فيه محمدا وخصوصا "أنشودة محمد" (MAHOMET GESANG) (1744) يفوق في شاعريته بما لا يقاس مؤلف فولتير (محمد) (1742) ولكنه على أي حال أقل منه اصطباغا باللون المحلي. وبعد أكثر من أربعين عاما، في سنة 1819، كتب غوته الديوان الشرقي الغربي(WEST OSTLICHER DIWAN) برسائله الأثنتي عشرة، وبمقدمته التي تحمل دعوة إلى "الهجرة "إلى الشرق حيث يستعيد الشاعر شبابه في ربيع الخضر (KHIDR - CHISER) وبشروحه وتعليقاته التي تدل على معرفة

واسعة بالشرق.

ورغم وضوحه المميز فقد شعر غوته أنه مضطر إلى الاعتذار لأن أصله الأوروبي الذي لا يمكن إخفاؤه قد ظهر فيما كتب، ولأن لهجته الخاصة تدل على أنه أجنبي » [169] وهذا الضرب من الاهتمام الفردي الشخصي بالشرق وآدابه لا ينبغي أن ينسينا كون الآداب العربية كانت محل اهتمام واسع غطى أنحاء أوروبا وقد سجل الأب لويس شيخو في تاريخه الاهتمام الواسع في أوروبا بالشرق وبلدانه، والعناية الفائقة بفنونه، وآدابه، ولغاته إذ « ليس درس اللغات الشرقية عموما والعربية خصوصا أمرا مستحدثا بين علماء أوروبة كما يزعم البعض بل ابتدأت الأفكار تتوجه إلى إحراز معانيها والتقاط لآليها منذ الفتوحات الإسلامية التي قربت أمم الشرق من تخوم البلاد الغربية ولو تتبعنا الآثار المنبئة ببيان هذه القضية لتعددت لدينا الشواهد لا سيما في جهات الأندلس وبعض جهات الروم. لكن تلك الحركة زادت قوة وانتشارا في القرن الثاني عشر لما جرى في ذلك العهد من الأمور الجليلة والأحداث الخطيرة التي كادت تمزج طرفي

الشرق والغرب مزج الماء بالراح» [170] وكانت الجمعيات العلمية الآسيوية من أقوى الهيئات التي اعتنت بالآداب الشرقية والعربية، من بين ما اهتمت به من معارف الشرق وتراثه « وكانت الجمعية الآسيوية الفرنسوية تتقدم ما سواها في هذا السياق الشريف فبلغت في ذلك الطور الثاني مقاما عاليا كما تشهد عليه منشوراتها المتعددة. وكذلك الجمعية الآسيوية الإنكليزية تجاري شقيقتها في همتها وإن كان نظرها منصرفا بالخصوص إلى الهند والشرق الأقصى. (...) وما لبثت جمعية أخرى أوسع نطاقا وأرقى علما أن ظهرت في ألمانية باسم الجمعية الآسيوية الألمانية» [171]

إحياء التراث العربي

بعد استقرار فكرة النهضة في عقول العرب المعاصرين، واقتناع النابهين منهم بضرورة اقتران هذه الفكرة بجملة من التغييرات التي لا مناص من أن تشمل الفرد والجماعة، وتعم كل ميادين الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، كما تغطي مجالات النشاط الفكرية والعلمية؛ بدا واضحا أن إقناع مجموع أفراد الأمة بفكرة النهوض

واليقظة ستكون المهمة الأولى التي تناط بقادة الفكر من العلماء والأدباء والساسة، بل وكل من له قدرة على صنع الأفكار أو ترويجها.

وقد وقف هذا الاقتناع وراء تنظيم كثير من الجهود الرامية إلى تعبئة النفوس والعقول، فغدت مهمة النهضة أشبه بالمهمة السياسية التي تتطلب نشر الوعي بها. وتنظيم دعاية حقيقية فعالة من شأنها تحويلها إلى هم شخصي لكل فرد زيادة على كونها هما وطنيا وقوميا وفرضا دينيا على المجتمع، ليرتبط في بعض الأحيان بخصوصية حقل من الحقول مثل السياسة أو الصحافة...إلخ، ولو أنه من الصعب حقا فصل هذه الحقول لتبادل التأثير فيما بينهما.

ضمن هذا المسار بدأت المحاولات الأولى لمعرفة التراث، الذي عد منذ البداية ملاذا يلجأ إليه المجتمع مستنجدا بمخزوناته الجاهزة، التي كان الناس بحاجة إلى التزود منها، فإنسان النهضة العربية الأولى بحث أول ما بحث عن منتجات جاهزة قادرة على تلبية حاجاته الراهنة، غير أن هذا الوضع الأولي سرعان ما تطور إلى وضعية أكثر تعقيدا حين عرف هؤلاء

المستخدمون الأوائل بصورة تدريجية آن مادة التراث ليست جاهزة تماما للاستعمال، وأنها تحتاج إلى نوع من الإعداد والاستعداد الضروري للتعامل معها والاستفادة منها.

فقراءة التراث ليست دائما تلقائية تتم من دون مشاق [172] ، بل العكس هو الصحيح إذ تبين شيئا فشيئا أن ظروف القدماء وثقافتهم، والطريقة التي اتبعتها آذانهم في بناء التصورات واستخدامها كلها أمور على قدر كبير من التعقيـد، وهـو ما يجعـل من الصعب التعامل مع تراثهم من دون سابق استعداد من القارئ المستخدم للتراث الذي ينبغي عليه التسلح بمعرفة تلك الظروف والوسائل المعرفية، ونظم الثقافة، وهذه الاستعداد هو وليد الحاجة إلى تهيئة الشروط الموضوعية التي من شأنها المساعدة على فهم التراث وعلى استيعابه بصورة صحيحة، تتيح استخدامه استخداما موضوعيا يضمن تحقيق وظيفته.

وهكذا بدأت مرحلة جديدة من التعامل مع التراث يمكن أن نصفها بالموضوعية بعدما تعود الناس على الارتباط الوجداني بتراث أسلافهم

من دون فهمه فهما سليما كاملا أو الانتفاع به حق الانتفاع في تجديد العقل والثقافة. واتسمت المرحلة الجديدة بالبحث عن مناهج علمية لقراءة التراث، وتحقيق نصوصه، ومواده، ورد ما ينبغي أن يرد منها إلى أصوله، وبذلك بدأت نصوص التراث وكتبه تتجاوز دور المصدر الذي يزود قارئه بالمعرفة إلى دور جديد هو دور المادة التي تخضع للتحقيق والتصحيح قبل أو بعد نشرها، إنها تاريخ يوثق ويجري التأكد من صحته، ومنتجات يعاد تصنيعها لتصبح قابلة للاستهلاك.

وانتبه محققو التراث ودارسوه إلى ضرورة الاستنارة ببعضه لإلقاء أضواء على البعض الآخر [173] ، وهكذا بدأ الاهتمام الشامل بأنواع الموروثات المختلفة باعتبارها وسائل ضرورية لتوضيح مغاليقه، وفك رموزه، والتعريف ببيئاته، وخلفياته، وبدأ استخدام مواد التاريخ والأدب والدين والحضارة والفنون ليجلي بعضها غموض بعضها الآخر. فتكونت بذلك النظرة التراثية الكلية، وعرف الاهتمام بالتراث توسعا في الكم والكيف، مع انتقال مستخدميه من طور الحماسة والإيمان، إلى طور التوظيف الانتقائي المستند

إلى الدراسة والتحليل.

وبموازاة ذلك انتقل الاهتمام بالتراث من المبادرة الفردية للناشرين والمحققين، وهي مبادرة محدودة بإرادة أصحابها، إلى طور أرقى من التنظيم اتسقت فيه إرادة التعاون، وتنسيق العمل الجماعي، فأنشئت لهذه الغاية الجمعيات والهيئات من مختلف الأنواع وتكفلت تلكم التنظيمات بمهمة تمويل وتنظيم عمليات نشر وتحقيق الموسوعات وأمهات الكتب مما كان له أبلغ الأثر في توسيع نطاق عملية إحياء التراث والارتقاء به إلى درجة جعلت دوره أكثر أهمية وفاعلية في الحياة الثقافية والعلمية لعصر النهضة العربية، مقارنة بما استطاع العثمانيون إنجازه إذ بلغ ما حققه الطهطاوي وتلاميذه من مترجم ومؤلف ومحقق ما ينيف عن ألف كتاب خلال أربعين عاما، بينما بلغ ما أنجز من المطبوعات العثمانية أربعين كتابا في الفترة ما بين 1728 و 1830 فضلا عن كون أغلب هذه الأخيرة في الشعوذة [174] .

وقد دفع العمل الجماعي العرب إلى مرحلة من التخطيط للتعامل مع التراث، الأمر الذي أتاح

الانتقال من طور الإعجاب بالتراث إلى طور تقويم التراث والتمييز بين جيده ورديئه، وبين ضاره ونافعه، وتحديد قيمته، وهو ما شجع الطبقة الرصينة من دارسي التراث على بذل المزيد من جهودهم بغرض اكتشاف روائعه، والتوصل إلى تقييمها التقييم الصحيح، أسوة بما فعله المستشرقون الأوروبيون الذي اضطلعوا بهذه المهمة، وأبلوا فيها بلاء حسنا قبل أن تتطور هذه الدراسة عند العرب المعاصرين [175] .

وهكذا يمكن القول إن عملية استكشاف التراث عبرت عن ديناميكية اجتماعية واسعة بدأت بجهود الجهات الحكومية، ومطابعها التي شرعت في نشر كتب التراث، لتتسع إلى الجهات الشعبية التي أسست الجمعيات والشركات التي قامت بالمهمة ذاتها، ومن الناحية العلمية يمكن القول إن جهود المستشرقين، وصبرهم وتدقيقهم كانت بمثابة الخطوة التي أدى تأثر العرب المعاصرين بها إلى التمهيد لإرساء التقاليد العربية الإحيائية التي ما انفكت تكتسب صفات التبصر، والرصانة بعد أن ظهر إلى الوجود جيل من العلماء المحققين، وكانوا في مقدم من

سهروا على إحياء التراث ونشره، والتعريف به ونقده.

غير أن استكشاف التراث لم يكن عملية نهضوية خالصة، وغير مسبوقة، بل إن القدماء كانوا أسبق إلى الاهتمام بالتراث [176] إذ اضطرتهم ظروف النسخ والبعد بين الأقاليم إلى نسخ الكتب، وتحقيق ما ينسخ ومقابلة النسخ مع غيرها، مما أدى إلى نشوء اهتمام علمي أثمر وضع قواعد التحقيق وأصوله كما تداولها القدماء واتبعها المتأخرون. غير أن اكتشاف التراث في عصر النهضة الحديثة تفوق بفضل ميزة استخدام المطبعة، وما تمنحه هذه من يسر وسهولة الوصول إلى الكتاب، فشحذ ذلكم عزم الإحيائيين للقيام بتحقيق مواد التراث قبل نشرها وإذاعتها بين الناس على أوسع نطاق [177].

ومن النافل القول إن مما يضاف إلى رصيد المستشرقين في هذا المسعى كونهم لم يميزوا في نشر التراث بين علم وآخر، وبين فن وفن، ولم تضطرهم التكاليف والنفقات إلى المفاضلة بين المهم والأهم، وقصدهم من وراء

ذلك البحث عن الصورة الكاملة للتراث العربي، بينما اتجهت جهود النهوض عند العرب نحو مجالات ارتبطت أولويتها عندهم بمقتضيات أملى بعضها اتجاه حياتهم الاجتماعية والثقافية مثل تفضيل نشر التراث الديني أو التراث الأدبي واللغوي بدلا من العناية بكل ما له قيمة في مجالات العلم، وفي المجال الفلسفي والفكري. وقد يرجع ذلك إلى كون عملية استكشاف التراث كانت قد خضعت لقدر من التوجيه فرضته طبيعة النهضة، وهو ما جعلها تتسم بالطابع الانتقائي التداولي بدلا من أن تصبح عملا علميا موضوعيا في المقام الأول [178] .

تكوين ظاهرة التراث الاجتماعية الثقافية

نحاول هنا الاعتناء بظاهرة التراث باعتبارها مجموعة متسقة من المظاهر التي يميزها الانتماء بصورة كلية إلى حياة العرب المعاصرين. وهذا المطلب يفترض أن نسعى إلى التأكد من حقيقة الصلات التي ربطت بين اهتمام العرب بمخلفات أسلافهم في عصر النهضة، وبين

مظاهر حياتهم الاجتماعية والسياسية نفسها، فمن الناحية السسيولوجية يمكن النظر إلى جملة من الظواهر التي ميزت السياسة تارة والمجتمع والثقافة تارة أخرى على أنها مكونات لهذه الظاهرة العامة التي نطلق عليها ظاهرة التراث [179] .

فقد عرف عصر إسماعيل الانتقال من استخدام اللغة التركية، إلى اللغة العربية ونما بصورة جلية اتجاه سياسته نحو تمكينها من أخذ مكان مرموق لها في التعليم وفي الدواوين وهذا الانتقال له مضمون مباشر، يخضع للتأويل السياسي الذي يدور حول قيمته والمصلحة التي يخفيها أو يظهرها، فضلا عن كون هذا السلوك يفترض قبوله أن يصنف ضمن السلوك السياسي المحض المتعلق بالخديوي إسماعيل، وسياسته الرامية إلى البعد عن الدولة العثمانية. لكن الذي يعنينا منه هو أنه يتضمن إشارة واضحة إلى نشوء ظاهرة ثقافية.

ومن جهة أخرى يمكننا الانتباه إلى أن حركية التراث ازدهرت أكثر ما ازدهرت في عهد محمد علي باشا، وفي عهد إسماعيل، لكنها ركدت

في فترات الحكام الآخرين الأمر الذي يمكن معه ربط الصلة بين حركية الإصلاح وبين وتيرة بروز الظاهرة الإحيائية، مما يعني أن إحياء التراث لا يستمد طاقته وحركيته من التراث نفسه، بقدر ما يستمد تلك الطاقة والحركية من إرادة النهوض، التي ليست سوى ثمرة من ثمرات النفوس الحية التي يبث طموحها المتعاظم إشعاعها، بغض النظر عن قيمة سياساتها الإصلاحية، ومقدار حظ تلك السياسات من التوفيق.

وتبين المقارنة بين ثمار النهضة التي شهدتها مصر أيام محمد علي، وبين النهضة الأدبية التي ازدهرت أيام إسماعيل، كيف أن حيوية وطموح الرواد كان لهما دور المفتاح في تلك النهضة [180] ، حيث ساعدا بصورة مباشرة على تهيئة الظروف والشروط لتوليد ظواهر اجتماعية وثقافية امتدت وراءهم لمدة طويلة، دون أن يكون ذلك التوليد وقفا على نجاح أو فشل سياساتهم.

ويعد الانتقال من استخدام اللغة التركية إلى استخدام اللغة العربية عاملا من عوامل التغيير الاجتماعي، فضلا عن أنه كان سببا في تغيير

ثقافي عميق، بعد آن آدى بما لا يدع مجالا للشك إلى منح المصريين والعرب بصورة عامة دورا أكبر في حياة بلادهم الاجتماعية والسياسية، وساعد على حدوث تطور كبير في الذهنيات والأفكار، وتطور عملية التواصل بين النخبة وسائر أهل البلاد، وفئات المجتمع. كما أن دور اللغة العربية كان مهما في ظهور الخطاب السياسي العربي النهضوي، بشقيه المؤيد للسلطة السياسية والمعارض لها [181] .

ويعد استعمال اللغة العربية ثمرة جهد كبير متعدد الوجوه، بذل للعناية بهذه اللغة، وإقامة المدارس المدنية من أجل تعليمها، والرقي بهذا التعليم ليجعل منها أداة تطور للمجتمع بأسره، وحتى تستطيع النهوض بهذه المهمة الطموحة جرى نقل العديد من مواد التراث الثقافي الغربي إليها، وهو الجهد الذي لم يكن ممكنا لولا البعثات التي ظلت ترسل إلى أوروبا في عهدي محمد علي وإسماعيل.

وفي مجال الحياة العملية لم يحل التقسيم الاجتماعي لعمليات إنتاج الخطاب السياسي وتفسيره دون تطور ظاهرة التراث، إذ استمر

الاهتمام به من الفئات المرتبطة بالسلطة وتلك المعارضة لها على السواء، لكن اتجاه الإنجليز نحو تعليم لغتهم الأجنبية بعد هيمنتهم على مصر واحتلالها، أدى إلى فتور عند الجيل الذي تلقى ذلك التعليم دام من سنة 1889 إلى غاية 19 وربما كان من نتائجه صرف هؤلاء عن الاهتمام بتراث الأسلاف، إلا أنه عوض ذلك بحيوية بديلة حين ساعد على توجيههم نحو التراث الثقافي الغربي الحديث، وهو الأمر الذي لا يخلو من الدلالة على وثوق الارتباط بين لغة التعليم والتراث [182] .

لكن عامل اللغة لا يعد المكون الوحيد لظاهرة التراث، بل إن الحركة الاجتماعية السياسية لعبت دورا مهما في تهيئة المناخ للتفكير في التراث، لأن الشعور بالحرية ساعد من جهته على تعدد نظرات العرب إلى الحياة، في الوقت الذي ساعدت ثورة 1919 على نمو الشعور الديني، ورسخت الالتفات نحو الدين ونحو الموروث الإسلامي بعد أن اتـجه الحزب الوطني، وزعيمه مصطفى كامل نحو ربط الوطنية بالدين الذي اعتبر حصنا حصينا لها [183] . وقد

ارتبطت النزعة الوطنية بنزعات عديدة اشتركت معها فيما يحركها، وإن اختلفت مراميها ومضامينها إذ «ذهبت طائفة تفكر في الإصلاح الديني، على نحو ما هو معروف عن الشيخ محمد عبده ودعوته إلى التفكير الحر وفتح باب الاجتهاد في مسائل الدين. وفكرت طائفة ثانية في الإصلاح الاجتماعي على نحو ما هو معروف عن قاسم أمين في دفاعه عن المرأة وحقوقها، ودعوته الجريئة إلى السفور ونبذ الحجاب. وطائفة ثالثة فكرت في الإصلاح الخلقي والإصلاح العلمي، ودعا الشيخ علي يوسف دعوة حارّة إلى أن يكون التعليم في مراحله المختلفة باللغة العربية، وتأسست الجامعة المصرية القديمة بفضل قاسم أمين وسعد زغلول وزملائهما.» [184] وهذه النزعات على تعددها إنما كانت تعبر عن حركية المجتمع بمختلف مكوناته، لأن اختلاف مذاهب النخب لم يؤثر – من جانبه الإجرائي- على دورها في الإحياء العام للأمة ودورها في التاريخ.

النهضـة والمستقبـل

يتضمن الاتجاه نحو المستقبل عناصر تنتمي

كلها أو بعضها إلى الماضي كما أن الماضي يشتمل على البذور الأولى للمستقبل الذي يعد الحاضر جزء منه، أو تمثيلا له، وربما يتحكم التطور التاريخي في ظهور بعض تلك البذور واختفاء بعضها. إن هذه الأحكام أضحت اليوم معطيات هي أقرب إلى المسلمات التي لا يجادل فيها من الناحية النظرية أغلب علماء الاستشراف العرب، والأجانب [185] .

ولقد طرحت فكرة النهضة في صيغة سؤال عن مستقبل العرب والمسلمين، وهو سؤال عن المصير التاريخي والحضاري تناول مصير الأمة، وتعداه إلى مصير الفرد، وهو سؤال جرى تعميمه حتى غطى مجالات الحياة كلها، من الدين إلى الثقافة، مرورا بالسياسة والاقتصاد والاجتماع. ولم يكن الجواب عن نوع المستقبل، أي عن البرنامج الممكن لتطوير الحياة العربية نحو أفضل إلا جوابا سياسيا وايديولوجيا. لأن خطة الإجابة تضمنت فرضا رئيسا يضع "الأنا" و"النحن" المكونين للذات العربية الجماعية، في الموقع الذي يقابل "الآخر" الذي ليس أنا.

وإذا كانت لعبة تنظيم المواقع، وإنشاء العلاقات

تحيل على السياسي، فإن الايديولوجيات تولت تنظيم المقولات التي تترجم الخصومة بين "الـذات العربية" وخصمها "الآخر/ الغرب" [186] .
ووفقا لهذا التنظيم نشأت الأزواج المعرفية المتقابلة التي تظهر ضمنها صورة المستقبل، ولعل أول هذه الأزواج وقد يكون أهمها: الماضي/ التراث، والحاضر/ العلم الأوروبي (الغربي).

اتجه العرب نحو الماضي، في سياق حركة واسعة لبناء مستقبل مصيرهم على تراث أسـلافهم، وبنـوا هذه الرحلـة على ما توفر لديهم، أي لدى نخبـة قليلـة منهـم، من معارف وعلوم أفادوها من الثقافة الأجنبية، لكن تلك العلوم لم تكن كافية لهم حتى يكونوا علمهم الصحيح والكامل بالتراث والماضي، بصورة عامة، لأن الجيل الأول كان بالكاد قد بدأ يتعلم، ويفتح عيونه على العلم، ليرى ملامح التبدل التي اعترته، ويفهم حقائق ما يدور حوله. ولم تكن علوم الاستشراف قد تطورت هي نفسها بالقدر الذي يفيد جهود النهضة العربية الناشئة [187] .

استندت النظرة إلى مصير العرب التاريخي على قراءة الكتب القديمة، وبدأت هذه القراءة

على آيدي النقاد واللغويين العرب الأوائل، آما اللغويون مثل إبراهيم اليازجي وأحمد فارس الشدياق (1801-1887م) وأضرابهما فقد نحوا نحو إعادة تقويم النظرة إلى اللغة بحيث اجتهدوا في إغناء معجمها بأنواع جديدة من المفردات حتى تكون هذه اللغة قادرة-في الحاضر والمستقبل- على حمل الأفكار التي فرضها تطور أساليب الكتابة النثرية، وأثمرها الترسل، وكانت حاجة الصحف إلى سرعة التعبير قد أملت بساطة الأساليب، كما اقتضى التعليم المدني وعلومه الحديثة المقتبسة من الغرب الحرص على سهولتها وتنويعها.

فقد كان الشدياق من رادة كتابة المستقبل التي أرادت لها طبيعة النهضة العربية أن تستبدل الأساليب العتيقة بأخرى يستلهم فيها الماضون أو الأجانب، وهكذا طفق الشدياق «يكتب متوخيا المعاني الجديدة، والأسلوب السهل الذي يجري مع الطبع، وراح يعالج الصحافة بأسلوب حديث وتتبع للأخبار وتحرّ للدقة والحقيقة. وقد تبعه في مدرسته محررو الصحف من مثل خليل الخوري صاحب "حديقة الأخبار" وسليم البستاني

صاحب "الجنان" وأديب إسحق وأصحاب المقتطف والهلال، والمترجمون الذين نقلوا آثار الغربيين أو اقتبسوا منهم الأساليب، وعملوا في ميدان المسرح والقصة كنجيب الحداد، وسليم النقاش، وفرح أنطون» [188] فلم يشهد العرب فجر القرن العشرين إلا وهم مرتبطون بأوشج العلائق الممتدة من الماضي إلى الحاضر ومن الحاضر إلى الماضي.

وأما نقاد الأدب فقد جدوا الخطى في سبيل استرجاع معارف قدامى علماء البلاغة والعروضيين، من دون أن يتخلوا عن اهتمامهم التقليدي بالنحو، وقد نبه المرصفي في الوسيلة إلى العلاقة بين بنية اللغة الفصيحة وبنية اللغة العامية حيث قال «ثم اللغة العامية وإن كانت بهذه المنزلة من الفساد مشتملة على كثير من الألفاظ العربية الفصيحة بحسب الحاجة ومتضمنة كثيرا من محاسن السياقات ولطائف الكنايات وغير ذلك من الأمور التي يسمى العالم بها العامل بمقتضاها فصيحا بليغا كما يتبين ذلك عند التكلم على علوم البلاغة فإذا تأمل المتعلم في كلام الناس سهل عليه كثير من المسائل

التي صعبتها عليه وأبعدت فهم معناها العبارات الاصطلاحية والمناظرات فيها بحيث يقرب أن يخرج غير المعتاد إلى المعتاد» [189] ففضلا عن نظرته التاريخية إلى الأدب وعصوره التي استحدث بمقتضاها ترتيب الظواهر حسب التسلسل الزمني، يعرض هذا النص نظرة المرصفي الكلية إلى تطور اللغة، فيرى أنها تخضع للتطور الطبيعي، باعتبارها ظاهرة اجتماعية، وفي سياق هذا الرؤية يعتبر المرصفي اللغة المستعملة في الحياة اليومية أصلا للغة الفصيحة الاصطلاحية، ويقر بذلك مبدأ الاستعمال باعتباره يقر لغة البادية والريف أصلا تستقى منه اللغة، ولا يعترف للغة المدينة بالفصاحة والأصالة.

وقد فرضت شروط النهضة، وأضرب الاستعمال التي أوجدتها أساليب الحياة الجديدة ونظمها المستفادة من الغرب، انحياز النقد الأدبي «في مطلع النهضة إلى الناحية اللغوية والأسلوبية في الكتابة، وذلك لسبب لا يخفي على أحد ألا وهو ما تراكم على اللغة في عهد الانحطاط من ثقل وضعف واضطراب، فنهض رواد النهضة

يعالجون هذا المرض المزمن، وراحوا يتدارسون اللغة في أصولها واشتقاقها وأساليب تركيبها. وراحوا يتتبعون الضعف واللحن في الكتابة، ويقومون ما اعوج، ويصلحون ما أفسد. وكان زعيم الحركة في هذا المضمار الشيخ إبراهيم اليازجي نجل الشيخ ناصيف اليازجي.

وقد نصب اليازجي نفسه لخدمة اللغة، فتعمق في علومها، وتتبعها على ممر عصورها، وتفهم جميع أسرارها، وراح يعالج كل ضعف فيها منذ أقدم عصورها إلى عصره، وإذا به يهاجم الكتاب والشعراء، يهاجم أرباب اللغة والبيان، يهاجم ناشري المعاجم وكاتبي الصحف، يهاجم لا لمجرد المهاجمة ولكن قصد الإصلاح، فيبين الخطأ وسببه، ويبين وجه الصواب وسببه بحجة دامغة وجرأة عجيبة، ورصانة ما بعدها رصانة، لا يهمه من قال حتى إذا كان أباه أو هو نفسه، بل ما قيل وما كتب، وهكذا استخدم اليازجي ثقافته الواسعة وبصيرته النافذة، وذوقه السليم، ومنطقه القويم، لرفع مستوى اللغة وارشاد الكتاب. وهكذا كان له الفضل الأكبر على رفع مستوى الكتابة في عهد النهضة» [190] .

ويلخص النص الآنف، على طوله النسبي، كيفية بناء النظرة إلى النهوض على التراث، إذ تصور رواد النهضة الشكل الذي ينبغي أن تكون عليه اللغة العربية في المستقبل، ورجعوا إلى الماضي من طريقين: الأول طريق يثق بلغة القدماء وعلومهم، أو مبادئ تلك العلوم على الأقل، والثاني طريق يصحح بعض الهنات والأغلاط التي ورثت عن أولئك القدماء، ويستحدث أساليب جديدة، إن لم تكن جديدة كلها، فهي في الأقل تلبي الحاجة الناشئة عند كتاب الصحافة، وأرباب النثر الفني الناشئ المقتبس من الآداب الأجنبية، مثل المسرح، والقصة بأنواعها..الخ. وبذلك بنيت رؤية المستقبل على الماضي المصحَّح والمصحَّح، مصحَّح اعتمادا على سيرورة ناهضة تستلهم الثقافة الغربية ومصحِّح لموروث قدماء العرب، مع تكييف تراث الثقافة الغربية المنقول.

ومن المهم أن نقف عند موقف إبراهيم اليازجي المصحح الذي يسمه العنف بعض الشيء، ولعله ورث شيئا من هذه الشدة في التعبير عن مواقفه عن والده ناصيف اليازجي (1800-1871)

الذي كان أشد ميلا إلى المحافظة من نجله [191]
وعرف عن ناصيف اليازجي تزعمه مدرسة محافظة « همها بعث اللغة والحفاظ على الأسلوب القديم، وقد ناصرها الكثيرون ولا سيما علماء اللغة ومن يهمهم الحرف قبل الروح، والظاهر قبل الباطن، فكانت خطوتهم خطوة تقليد تتوكأ على الأساليب العباسية وتتعشق الصياغة والصنعة، وتتغلب فيها فكرة التركيب على الأدب» [192] ، والواقع أن هذا التصنيف لا يخلو من التحكم لأنه يتضمن مصادرة تمهل الإدارة الواعية التي عبر عنها المحافظ على صورة اللغة كما أهلته شروط تكوينه لأن يعقلها.

ومن جهة أخرى يمكن تفسير هذه الشدة والعنف عند إبراهيم اليازجي بطبيعة الإرادة التي كانت الذات العربية قد عبرت عنها بغية انتهاج سبيل التغيير الذي يستنقذ مصيرها، كما يمكن النظر إلى صرامة موقفه من زاوية غيرته على اللغة العربية التي ظلت محتمية داخل أسوار وعائها الحصين مئات السنين، هذا الوعاء الذي لم يكن شيئا آخر غير الدين الإسلامي [193] .
الذي ارتبطت به ارتباطا وثيقا، ولما نادى منادي

النهضة وآن أوان انبعاث العرب كانت اللغة العربية أول مدخل إلى تفكير الإنسان العربي حمل إليه نوايا التغيير، وعبر له عن اتجاهاته [194] ، فكان لزاما على رادة النهوض تعهدها بالتغيير لتحمل ما يستقبل من معطيات الفكر ومبادئه، وذلكم ما أرسى النقد الأدبي في صدارة الموقف العربي، مسايرا الأدب، تارة، ومتقدما إياه أحيانا أخرى.

لكن هذا الكلام لا يعني بحال أن تصور التغيير اقتصر على اللغة وحدها ولو أنها تتسلل إلى كل منتجات الفكر، بل إن الفعل الاجتماعي أو الواقع كان له تأثيره على الفكر إذ أدت الثورة العرابية دورا حيويا في إزالة موانع النهضة، ونشوء بواعثها على حد وصف العقاد الذي رأى أن « البواعث الحقيقية لصوغ الشعر قد ظهرت بعد أن كانت مفقودة أو محجوبة، وأن الأذواق الحية قد أخذت تحل محل القواعد الدراسية، ولا يحدث ذلك بعد أن تحدث في الأمة أمور كثيرة متشابكة مختلفة تتناول عناصر الحياة فيها من جميع الأنحاء» [195] ولخص العقاد موانع النهضة بصورة فيها الكثير من الدقة والعمق حين ردها جميعا إلى مانع عام واحد « وهو فتور الحياة القومية في عهد من

الزمن طويل.» [196]

وهذا المانع الكلي يضم داخل نطاقه جميع الموانع الجزئية الأخرى الموزعة على مجالات الحياة مثل «سلطان الأجنبي، وغلبة الأعاجم على البلاد وقلة العلم بالأساليب الفصيحة وندرة الكتب القيمة بين أيدي المتعلمين، على نزارة عددهم وانقطاع الصلة النفسية بينهم وبين شعبهم». [197]

التراث والنقد العربي الحديث

تعود نشأة النقد العربي إلى مراحل تاريخية متقدمة تبدأ بالمرويات القديمة المتعلقة بحكومات الجاهلية، ثم بالآراء الفقهية المتصلة بالشعر والبيان التي عبر عنها النبي (ص) وخلفاؤه من بعده، لتتطور إلى علم بالشعر، فنقد أدبي وصل مع قدامة إلى وصل النقد بالمنطق، ومع الصولي إلى ربط الأدب بشروطه الاجتماعية والحضارية، ثم مع حازم إلى تقدم المعرفة بالنفس. لكن الركود الذي خيم على مدنية العرب والمسلمين نال النقد الأدبي بنفس القدر الذي عرفته فنون الأدب وألوان المعرفة الأخرى.

ولم يكن مؤسسو النقد الأدبي العربي الحديث ليستطيعوا إهمال مثل هذه الخلفية التاريخية الطويلة التي استند إليها الأدب، حين عقدوا العزم على إعداد العدة لرأب حلقات المعرفة النقدية التي انقطعت، واستئناف النظر في مسائل الأدب الاحيائية التي أثارها بقوة توجه الرواد نحو خالد الآثار الأدبية يستحيونها، ويستلهمون روحها، ويستعيدون مناهلها الروحية والجمالية التي بدت وكأنها الأساس الذي لا مندوحة عنه لبعث النشاط الابداعي العربي إلى الحياة [198] .

لكن النقد العربي الحديث استقل عن الأدب القديم ونقده بما بدأه من البناء على أساس مباينة استمدها من تعرفه على آداب الأوروبيين القديمة والحديثة، فكانت الأنواع الأدبية ذات النزعة الموضوعية، وانبرى النثر ليحتل الصدر من اهتمام العرب بدلا من الشعر، وليؤسس ديوانهم الجديد [199] . ومع هذا التميز والاستقلال بقي للنقد ميل قوي نحو الشعر وقضايا كتابيه وتذوقه التي قفزت بالتراث إلى واجهة النقد ليصبح مصدرا رئيسا تستمد منه المقاييس والقواعد

التي يؤسس الناقد عليها أحكامه.

عرف النقد العربي الحديث محاولات عديدة أكدت حرص الناقدين المعاصرين على رصد ظاهرة التراث والتعرف عليها ضمن سيرورة الحياة الأدبية والنقدية، سواء أتعلق الأمر بتجارب الكتابة الشعرية والنثرية، أم بجهود الناقدين واللغويين، والثقافة والاجتماع اللذين نشأت ضمنها تلك التجارب والجهود وعرفت الرعاية والازدهار، أو الإهمال والفشل وربما شنت عليها حرب لا هوادة فيها من قبل الخصوم.

ومن أبرز الناقدين اللذين انتبهوا إلى ما يداخل عملية الرصد تلك من صعوبة عباس محمود العقاد الذي وضع المشكلة ضمن سياق تعدد البيئات الأدبية ضمن البلد الواحد أي ضمن البيئة الاجتماعية الواحدة التي لم تعد تحكمها بصرامة ثقافة موحدة، وإنما توزعت بين ثقافات متباعدة ومتباينة، فأضحت معرفة البيئة «... ألزم في مصر على التخصيص، وألزم من ذلك في جيلها الماضي على الأخص. لأن مصر قد اشتملت منذ بداية الجيل إلى نهايته على بيئات مختلفات لا تجمع بينها صلة من صلات الثقافة غير اللغة

العربية التي كانت لغة الكاتبين والناظمين جميعا، وهي حتى في هذه الجامعة لم تكن على نسق واحد ولا مرتبة واحدة، لاختلاف درجة التعليم في أنحائها وطوائفها. بل لاختلاف نوع التعليم بين من نشأوا على الدروس الدينية ومن نشأوا على الدروس العصرية، واختلافه بين هؤلاء جميعا وبين من أخذوا بنصيب من هذا وذاك» [200] .

وقد يرجع هذا الانفصال بين الأدباء إلى تنافر في التصور وطبيعته، هذا الاختلاف الشديد الذي جر إلى تمايز كلي غالبا وجزئي أحيانا في عادات قول الشعر وكتابة النثر. برهن على هذا التباعد ما جرى عليه الأدباء من تصرف في اللغة، وتجديد في معجمها، وتصحيح لتراكيبها، وإعادة تقييم الذوق، وتشكيله تشكيلا يزهد في المألوف من طقوس مجالس المنادمة، وهو ما يمكن تعميمه بتفاوت في الدرجة على الأدباء والكتاب الذين هيمن على مسعاهم الفني روح النهضة، وأفكارها الجديدة، وقاد عقولهم تأثير ما عاينوه، وما نقل إليهم من غريب عادات الأوروبيين في القول والنظم والترسل والتأليف،

وسهولة موضوعاتهم، وقربها من التعبير عن واقع حياتهم اليومية.

وعلل العقاد صعوبة الدراسة بافتقار الثقافة العربية المعاصرة إلى عنصر الوحدة الذي يميز الثقافة الأدبية في فرنسا أو انجلترا، إذ في مثل هذين البلدين الأوروبيين يعيش الأدباء «في مرحلة واحدة من مراحل الثقافة وفي جو واحد من أجواء الأدب والمعرفة العامة» [201] ولم يكن ليغيب عن العقاد الطابع المتعدد للثقافة الأوروبية، بل إن الثقافة الفرنسية على سبيل المثال لم تكن ثقافة موحدة إلى الدرجة التي صورها العقاد لتستقيم له فرضية تعدد البيئات المذكورة، لكن أهم عنصر في هذا التحليل هو الإشارة الواضحة إلى وجود شرخ عميق يفصل بين أدباء العربية المتعاصرين في الجيل المذكور، وأن هذا الشرخ من الكبر بحيث يقتضي التمييز الرجوع لا إلى مطلق التفاوت الفني والاختلاف حول أصالة هذا العمل أو ذاك بالمقارنة مع الأعمال الأدبية التي تقاسمه الانتماء إلى مرحلة محددة من الزمن، بل إن هذا التمييز يحتاج فيه إلى الإلمام بشروط أخرى بعضها

اجتماعي وبعضها الآخر لصيق بالثقافة وقد يكون منها ما يرجع إلى السياسة وضروب الإصلاح، أو الاحتلال الأجنبي.

وكان عدم التجانس في ثقافة الأدباء من الموضوعات التي طرقها الفكـر العـربي لا سيما دعاة القومية العربية حيث أطلق أحد أبرز ممثليها صرخة يتحسر فيها على هذا المآل «إني كنت أتألم كثيرا من ملاحظة آثار التشتت والبلبلة التي اعتورت الثقافة في البلاد العربية، في عصر انبعاثها الأخير، ونهضتها الحديثة، وكنت أدعو –منذ أمد بعيد- إلى الحيلولة دون استشراء هذه البلبلة والسعي وراء توحيد "الثقافة" في مختلف الأقطار العربية» [202].

ويوضح العقاد ما يقصده شارحا أطروحته عن مصر وهي تعيش بداية النهضة فيقول: « أما في مصر "الجيل الماضي" فقد كان من أدبائها من درس في باريس ونشأ على نشأة أهل الآستانة ومنهم من درس في الجامع الأزهر ونشأ في قرية من قرى الصعيد، وكان منهم من شب في حجر الحضارة ومنهم من شب في قبيلة بادية كالقبائل التي كانت تجاور المدائن في صدر

الإسلام، وكان منهم من اطلع على أعرق الأساليب العربية ومنهم من كانت لغته في نظمه لغة الأحاديث اليومية لا تزيد عليها إلا قواعد الإعراب، ولن يتيسر لنا أن نفهم الأطوار التي عبر بها الشعر المصري الحديث بغير فهم هذه البيئات، ولن يتيسر لنا أن نتابع هذه الأطوار إلى يومنا الحاضر ولا أن ندرك معنى الانقلاب الذي طرأ على الأذهان والأذواق في أواخر القرن التاسع عشر ثم في أوائل القرن العشرين بغير استقصاء معنى الأدب والشعر كما كان ملحوظا في جميع تلك البيئات » [203] .

وقد قفى النقد العربي الحديث على آثار هذا التنافر الذي عرفه الأدب، فعرف بدوره اتجاهات اختلفت اختلافا واسعا، لكنها تدرجت جميعا من التأثر السطحي بأفكار ومناهج الأوروبيين إلى التفاعل الكامل الذي قد يصل بصاحبه، في بعض الأحيان إلى الانتماء الصريح إلى عالم تلك الأفكار والمناهج، والدفاع عن اعتناقها دفاعا مستميتا يؤكد وجود تغير في تصور هؤلاء النقاد ماهية عملية النهضة بالصورة التي تجعل منها عملية اتباع للنهج الغربي في الحياة، الذي غدا عند

البعض مطابقا للنهج العصري.

لكن هذه الزاوية، ونعني بها تصنيف اتجاهات النقد العربي الحديث استنادا إلى مفهوم النهضة، الذي ينطلق من رأي أو وجهة، ومقابلتها إلى وجهة الخصم ورأيه، ضمن محاور الاختلاف والفئات التي تقف وراءه، أي ضمن إطار الايديولوجيا، لا ينبغي أن يشغلنا عن الزوايا الأخرى التي تتعلق بتأثير اكتساب العلوم الإنسانية والاجتماعية، والاختلاف الناشئ عن تأطير النقد العربي الحديث ضمن دوائر اختصاص هذه العلوم وحدود استقلالها بعضها عن بعض.

ولا يخفي عن المتتبع النابه كون الدراسات التاريخية والنفسية والاجتماعية لم تختلف، كل حسب طبيعة تشرب الأدباء لها، عن المساعدة على دراسة التراث، من وجهة نظر التحليل النفسي تارة، ومن وجهة التاريخ الأدبي تارة، غير أن هذا الاتجاه نحو تطبيق المناهج الغربية على أجزاء أو عناصر ونماذج إنسانية من الموروث إنما يشير إلى تطور التصور العربي النهضوي للأدب والنقد كليهما، وهو تصور يجعل منهما مادة خاضعة تماما لإرادة الدارس، وللطريقة التي

يراها ناجعة لترشيحها وتحليلها، وهو ما ينبئ عن دخول الثقة بالمعارف العصرية المكتسبة مرحلة متقدمة تجعل من هذه المعارف أسلحة وأدوات يوثق بفائدتها، وينشأ عن تلك الثقة تصور واهم بأنها جزء من مبتكرات العقل العربي النهضوي، ووعيه النقدي، وحسه الجمالي.

وهذا ما يخشى بأن يساعد على رسوخ وعي زائف ناجم عن تأثير نجاح العرب النسبي في اكتساب معارفهم المنقولة عن الثقافة الغربية ثم توافر القدرة على انجاز تطبيقات معقولة لتلك المناهج والمعارف على نصوص موروثة، وظواهر قديمة، شأنها في ذلك شأن النصوص المعاصرة، وظواهر الواقع العربي المستجدة منذ مطلع عصر النهضة [204] .

إن تأسيس النقد العربي الذي بدأ مع بداية تأسيس الأدب الحديث وأنواعه الأدبية المجددة، والمقتبسة يحيلنا على تصرف الناقدين إزاء التراث من موقعه في الواقع التجريبي باعتباره مجموعات ضخمة من النصوص والكتب. فلقد كانت هذه الموروثات الكثيرة محل تعريف انتقائي قام بمهمة تقديهما إلى "مستهلكيها" اعتمادا

على نوعها الأدبي أو استنادا إلى ملاءمتها – التي يحددها المتصرف- لمطالب الذوق الجمالي الجاري إنشاؤه. كما كانت من جهة أخرى موضوع تفكيك مقارن لمعانيها بشرح غوامض لغتها، وبناء صورة تلك المعاني اعتمادا على الصورة العامة الكلية التي رسمت للعصور القديمة المختلفة، وهذه المهمة بدأها الرواد من اللغويين والنقاد، ولم يكن النص فيها مصدرا لمعطيات اللغة والبلاغة التأسيسية وحسب، بل كان وسيلة لإعادة الإنتاج الأدبي والفني الإحيائية المتخلية فالمنفذة.

كما يحيلنا تأسيس النقد على الجانب الثاني من سلوك الناقدين إزاء التراث انطلاقا من موقعه في العقل، أي انطلاقا من موقعه في بنية الذهن الناقد والذهن القارئ، فقد كان التراث في النفوس معطى وجدانيا، ومناسبة لإظهار ما بداخل الذات – المقهورة المتضايقة بعالمها وما يعج به من أوجه القصور- من توق وتطلع نحو تحرير النفوس من ضغط تلك المشاعر وتراكم تأثيرها السلبي، لكنه كان في الأذهان معطى فهم وتفكير في الوقت نفسه أي أنه كان ثمرة

تجريد يبرز فيه جهد الذات التي تتأمل محيطها وعالمها الداخلي وشروط وجودها، ولعل ذلك التوظيف هو ما جعل دلالات لفظه "تراث" تتجاوز حدود تمثيل الموروث ووجوده المادي، لتعبر عن تمثيل أزمة الذات وبنائها معرفتها لذاتها من جهة وللواقع في شكله الكلي من جهة ثانية [205] .

ولعل هذه الطبيعة المخصوصة، التي أضفاها الذهن على التراث باعتباره تمثيلا أو كيانا تجريديا ترسم لنا هذا الضرب من التداخل بين تمثيل الموضوع، وتمثيل الذات التي تنهض بمهمة التمثيل المذكورة، وهذا التداخل هو ما يجعل عملية التعميم تصطدم بعنصر غامض يحول دون تحويل مفهوم التراث إلى مفهوم واضح الحدود، لأن دلالته على الموروث، من جهة، وعلى حياة الوارث المضطربة، وتفكيره المشوب بعناصر هذا الاضطراب، تجعل حدوده الدلالية مفتوحة، وهو ما لا يفيد في بقائه مستعملا بدقة في عمليات إنتاج واستخدام المعارف.

اعتمادا على ما سلف يمكن القول إن المفهوم الذي نحن بصدده مرتبط بحالة تاريخية، نفسية

واجتماعية وثقافية، وهو يمثل بغموضه –وعدم تحديد حقل استخدامه بدقة فضلا عن عدم تعيين محتوياته- غموض المرحلة النفسيـة والعقليـة التي تمر بها الـذات العربية، وتبني من خلالها سيرورة نموها وتطورها، واتجاهها نحو تحقيق ذاتها وحيازة استقلالها التاريخي.

وقد مثل النقد الأدبي العربي الحديث واحدا من أكثر الحقول المعرفية غنى بحضور المواد الموروثة ضمن نصوصه حضورا ماديا مباشرا، أو بصورة مضامين مشروحة أو مؤولة، أو محللة ومفسرة [206] ، وحضور ظاهرة التراث حضورا اجتماعيا أخذ صورة موقف واقعي وتاريخي معقد في آن، ثم حضور مفهوم التراث الذي أخذ شكل أداة معرفة تنهض بتمثيل الظاهرة في الذهن، والنطق بمعادلها أو ملفوظها في الخطاب، وتداولها ضمن وظائف اللغة.

الفصـل الثـالـث:
المفهـوم والمنهـج

الذات العربية وموضوعها

منذ بدايات النهضة الأولى جدت الذات العربية في استحداث سلسلة من المفهومات أتاحت للفكر فرصة تنفيذ مشروع تعرف الذات على موضوعها، ونعني بموضوعها في هذا الفصل ما يمكن أن يجمع تحت اسم المحيطين البيئي والتاريخي للذات العربية، فالعالم الخارجي الذي أحاط بهذه الذات، إبان المرحلة التي دشنت الانتقال من الانحطاط إلى اليقظة، لم يكن يظهر لها بالوضوح الكافي المفترض في كل معرفة تنتجها، سواء أكانت هذه الأخيرة إدراكية تتوخى معاينته، أم تنظيرية تتوخى توصيفه وحصره في صورة مجردة، وكان حريا بهذه المعرفة أن توفر للذات حدا مقبولا من وضوح النظر، وسداده النسبي، لتضمن صلاح تلك المعرفة للاستعمال [207].

وكان أول التحديات التي واجهتها الذات العربية، وربما أكبرها هو أن تتوصل إلى تكوين معرفة

موضوعية بالأوروبيين الذين ما انفكت محاولتهم فرض هيمنتهم على البلاد العربية والإسلامية بمختلف الوسائل العسكرية والسياسية، تلقي بحجب كثيفة أمام عقل المعتدى عليه، بعد أن أحس منهم توظيف هذه الهيمنة لكسب مصالح اقتصادية خاصة لهم ولبلدانهم في بلاد العرب، وعلى حساب أهلها. وقد بني هذا النوع من معرفة أهداف ونوايا الأوروبيين على معارف سابقة كونها المسلمون عن الصليبيين، وساعد استخدام ما تبقى لديهم من تراكم المعلومات والأحكام، ومن الخبرة بسياساتهم منذ الحروب الصليبية على بناء الأفكار العربية الأولى عن الأوروبيين.

ولكن الاحتكاك بهم في مجال الثقافة أدى إلى انتقال العرب من نمط التعرف على هؤلاء القوم والحكم على نواياهم وأفعالهم استنادا إلى تصورات وأحكام دينية أو إيديولوجية قديمة، إلى نمط جديد تماما من التعرف يستند إلى الاقتراب منهم، وسماع خطابهم الإنساني وقراءة كتاباتهم، ورؤية ما يفعلون وما يقدمون عليه من أضرب السلـوك، أو ما كانوا ينجزونه في مجال

العمارة والمصانع والآلات، لكن علماء الغرب لا سيما الاجتماعيين منهم لم يقدروا على مواكبة هذا الانفتاح بطريقة منصفة لا تنحاز لمصالح الغرب وهيمنته فتساعد بذلك على دعم نهضة العرب وإثراء بعدها الإنساني، وازدهار نضوجها الذاتي [208] .

وقد فتحت هذه النقلة للذات العربية العارفة بابا أطلت منه على الجوانب الإيجابية المستترة وراء الصورة التقليدية المعادية لهؤلاء الأغراب، مما ساعد على نجاح الذات في بناء صورة موضوعها الخارجي وهو الآخر [209] . وبذلك اتجهت المعرفة العربية نحو الجوانب المعقدة المتعلقة بالخلفية الاجتماعية والحضارية ودوافعها الاقتصادية، وقد ولدت بداية ذلك التغيير شكلا من أشكال المعرفة السياسية ظهر عند محمد علي إزاء هؤلاء الأوروبيين، وأدى به إلى تكييف نوع جديد من السلوك المنفتح الذي انتظمت من خلاله علاقته به [210] .

ومما وطد هذا السلوك المستحدث ما وجده من صدى مرحب لدى صانعي المعرفة الجدد من رجال البعثات إلى أوروبا، الذين تفطنوا إلى ذكاء

حاكمهم الطموح وما اشتملت عليه مبادرته من فائدة للعرب وبلادهم، وفي هذا المعنى يقول الطهطاوي واصفا مساعي محمد علي: «فمن مبدأ توليه، حفظه الله سبحانه وتعالى، وهو يعالج في مداواة دائها، الذي لولاه كان عضالا، ويصلح فسادها، الذي قد كاد أن يكون زواله محالا، ويلتجي إليه أرباب الفنون البارعة، والصنائع النافعة من الافرنج، ويغدق عليهم فائض نعمته حتى أن العامة بمصر بل وبغيرها، من جهلهم يلومونه غاية اللوم بسبب قبول الافرنج وترحيبه بهم وإنعامه عليهم، جهلا منهم بأنه حفظه الله إنما يفعل ذلك لإنسانيتهم وعلومهم لا لكونهم نصارى، فالحاجة دعت إليه». [211]

وتشير هذه الشهادة إلى نوع السلوك المستجد عند محمد علي، وعند الطهطاوي نفسه حيث أضحت النزعة الإنسانية، ومصلحة البلاد والأمة، هما ما يضبط سلوك السياسي والعالم كليهما، ولا يخفي ما يبين عنه ذلك من تحول عظيم في معرفة الآخر لدى نخبة لم تراعي مشاعر العامة –التي قاومت بصورة عفوية هذا النوع من التحول- بل أصبحت تعمل

منفصلة عنها، محاولة تفسير الأبعاد الخفية في مساعيها التي تعرف أن شروط تفهمها لم تجتمع بعد إلا ضمن نطاق تلك النخبة المحدود. وبذلك اتجه تفكير النخبة السياسية والعلمية نحو تصور هذا الآخر وفق مقاييس جديدة لا علاقة لها بما كان سائدا.

وتأكد الاتجاه نحو الانفتاح على هؤلاء الأوروبيين المختلفين بسبب معاينة موضوعية [212] سلمت بترجيح ما هم عليه من تقدم وتفوق مع أوضاع المسلمين المحلية، وهو ما يفسر كيف «...سارع ولي النعمة (محمد علي)، حفظه الله تعالى، في تحسين بلاده، فأحضر فيها ما أمكنه إحضاره من علماء الإفرنج، وبعث ما أمكنه بعثه من مصر إلى تلك البلاد». [213]

لكن الآخر هو في الوقت نفسه مصدر معرفة، أي معلم ينتفع بتعليمه، ووسيلة للتعرف على الذات، وبناء صورتها على مثاله الذي لا مناص من أن يحتذى ولو بتحفظ، لأن المرحلة لا تسمح بأكثر من ذلك، أي باحتذاء واسع، بسبب البون الشاسع الذي يفصل بين ما هم عليه من الحرية والتقدم في العلوم والتنظيم وصور العمران، وما

كانت عليه مصر وبلاد العرب من تأخر في مختلف هذه المجالات، وفي بقية أوجه الحياة.

لذلك برزت جهود محمد علي الطهطاوي في صورتها الإيجابية التي لم يكن السكان مؤهلين لوعي حقيقتها، وفي ذلك يقول الطهطاوي واصفا نتائج تلك الجهود التي تنطق عن نفسها «ولا يتأتى لإنسان أن ينكر أن الفنون والصنائع بمصر قد برعت الآن، بل وقد وجدت بعد أن لم تكن، فما أنفقه صاحب السعادة على ذلك كان في محله اتفاقا. فانظر إلى الورش والمعامل والمدارس ونحرها، وانظر إلى ترتيب أمر العساكر الجهادية، فإنه من أحسن ما صنعه صاحب السعادة وأحق أن يؤرخ من فعل الخيرات، ولا يمكن إدراك ضرورية هذا النظام إلا لمن رأى بلاد الافرنج أو شاهد الوقائع.» [214] فصورة بلاد الافرنج أضحت قيمة من القيم التي يتداولها المطلعون على ما يجري خارج مصر من تطور وصورة مصر الناهضة دليل حسي وواقعي لا يدحض على صواب النهج المتبع.

وما إن نجحت الذات العربية في بناء صورة العالم الخارجي، حتى انكفأت على ذاتها تحاول

التعرف عليها، وكانت أولى الإشارات أو الخطوات التي تمت من أجل التوجه نحو الذات هي تلك تمثلت في جعلها موضوع مقارنة مع الآخر وهنا لابد من التذكير بأن تفطن الذات إلى قوة الآخر، مكنها من التغلب على عائقها القديم، الذي مثلته الصورة المأثورة عن عصر مقاومة الصلبيين تلك الصورة التي امتزج فيها عنصرا: الانتماء إلى هوية دينية مختلفة، وامتلاك الشروط المادية للمقاومة والنصر، وأدت إلى التصحيح المفيد الذي انجر عنه قرار إعادة النظر في معرفة الذات.

نلحظ ذلك جليا في صورة الذات العربية كما عبرت عن ذاتها من خلال معاينة الطهطاوي ووعيه لحقيقة ما اعترى الأمة والحضارة من تدهور وانحطاط، وما اقتضاه ذلك من الاقتناع المتدرج بضرورة الاستفادة من علم الأوروبيين ومعرفتهم [215] ، وسلوكهم ومنجزاتهم الحضارية، وما نجم عن ذلك من همة ونشاط في تحسين شروط العمران، وإنشاء المدارس وتشييد الجسور وتنظيم الجيش، وغيرها من مستجدات الحياة المصريين.

بعد أن اعتراها الخمول ردحا طويلا من الزمن،

فاستعاد النشاط حيويته، واستدام بفعل الأخذ بأسباب الحضارة الأوروبية التي عرفت تقدما عظيما في العلوم وتوسعا لا نظير لهما، آنئذ، وهذا ما تبصرت الذات به، فأكسبها وعيا جديدا بحقائق واقعها الثقافي والعلمي، وفي هذا يقول الطهطاوي:« فإذا نظرت بعين الحقيقة رأيت سائر هذه العلوم المعروفة معرفة تامة لهؤلاء الافرنج ناقصة أو مجهولة بالكلية عندنا، ومن جهل شيئا فهو دون من أتقن ذلك الشيء، وكلما تكبر الإنسان عن تعلمه شيئا مات بحسرتهن فالحمد لله الذي قيض ولي النعمة لإنقاذنا من ظلمات جهل هذه الأشياء الموجودة عند غيرنا وأظن أن من له ذوق سليم وطبع مستقيم يقول كما أقول » [216].

فلم يكن الانفتاح على الآخر ممكنا لو استمرت الذات العربية في توهم تفوقها عليه، لأنها ستستمر في الاستدلال بذلك على كونها منسجمة مع العصر، وربما توهمت أنها تشهد تطورا نحو الأفضل، في حين أن أحوالها ما انفكت تسفل في مهاوي التدهور الشامل، وقد ساعد هذا الإقرار النهائي بالعجز، والتسليم بالضعف

على ظهور موقف جديد في حياة الذات العربية هو موقف الاستعداد لطلب عون الغير، وهذا الاستعداد لقبول العون الخارجي بدون أن يصاحب ذلك الشعور بالهوان، والإقلال من شأن الذات، سهل طريق الاستعانة بالأجداد، من جهة ما خلفوه من موروث.

لقد بقي إرث العصور السالفة مهملا لعدة قرون، ولم يشعر الناطقون بالعربية في العصرين الأيوبي والعثماني بالحاجة إلى استغلال هذا الإرث لعدم وجود التحدي الحقيقي الذي يضع حياتهم على محك البقاء، فقد كانوا يخوضون حروبا تكشف عن ضعفهم أحيانا إلا أنهم لم يضعوا كل حياتهم موضع تساؤل حول البقاء. إلى أن أربكهم التفوق المعجز الذي عاينوه منذ حملة نابليون وأدى بهم إلى التنقيب في تاريخ الذات عن أي سبب يعينها على استعادة توازنها، وتماسكها.

وعندما فتحت أبواب التعلم من الآخر، انفتحت معها أبواب التعلم من الأسلاف ويمكن أن نرد هذا الانفتاح على الماضي إلى نوع من رد الفعل المضاد عند الذين ينظرون بعين الريبة إلى

الانفتاح على الآخر الأوروبي [217] ، كما يمكن أن نفسره بأنه تأثر بالروح الجديدة التي قامت على تحرر الذات من أغلال الرواسب والأحكام العتيقة، ومجاراة للانفتاح الذي أضحى سلوكا سائدا لدى النخبة، ثم سرى منها في باقي جسم المجتمع.

وعلى العموم فإن الارتداد نحو الماضي لا يمكن أن يفسر بأنه مجرد ظاهرة نفسية هي النكوص إلى الوراء، وإنما هو لم يزد عن كونه فعل تعرف على ظواهر ونصوص وتواريخ جهلت من الذات جهلا يكاد يكون تاما [218] ، وقد أفاد فعل التعرف هذا النهضة الأدبية إذ مكن الذات من استكشاف الماضي الذي ارتد إليه العرب، وربط الصلة مع الأصول التي شيد عليها بناء الحضارة، ومع الأسس الأولى التي بني عليها نظام المعرفة والعقل عندهم، لذلك لم يكن الرجوع إلى تلك الأصول في بداية أهره سوى عملية استشارة للذاكرة العربية الجماعية، وحين جرت عملية إعادة الاكتشاف، ونجح التواصل مع التراث القديم وتيسرت سبله، حدث انشغالا كبير بالمواد المكتشفة، وتم التوسع في الكشف عن

الموروثات، ونشرها وقراءتها وتصنيفها، وصاحب ذلك في بعض الأحيان نوع من التسرع في الحكم على صلاحها حينا، وعلى تفوقها حينا آخر.

ولعلنا إذا أنعمنا النظر فيما جرى من سبر لأغوار التراث وجدنا أن السبب في ذلك التسرع هو الإحساس بالصدمة النفسية التي ترتبت عن الشعور بنبوغ الأسلاف وتفوقهم، وضعف موقع الذات التي فتحت حوارا غير متكافئ مع تراثها الضخم، في وقت هي في أمس الحاجة إلى خلفية ثقافية ومعرفية تكافئ ذلك التراث، وهو المطلب الذي كان مستحيلا على الفرد، وكانت شروطه لدى الجماعة غير مستوفاة، فأدى هذا الاختلال في الموازين إلى تأكيد الاتجاه نحو استلاب الذات العربية من قبل تراث الأسلاف انتهى بانحيازها إليه.

فمن هذا العرض التاريخي عن خطوات المعرفة العربية الأولى منذ بداية النهضة، يمكننا أن نبني أولى محاولات وصف نشاط الذات العربية وهي تقوم ببناء موضوعها الذي تمثل في إعادة تعرفها على "أناها الجمعي" أي على ذاتها [219] وعلى

العالم الخارجي الذي كان محوره "الآخر" الأوروبي في المقام الأول.

وهو الوصف الذي يقودنا إلى أول خطوة في بناء هذه المعرفة ألا وهي المقارنة النقدية في صيغتها البسيطة المعتمدة على المعاينة المباشرة للواقع التجريبي، وهكذا وقفت الذات العربية أمام وجوه الاختلاف، مع الاعتماد على تصحيح صورة الذات بصورة الآخر مستندة إلى إقناعها الذاتي بسلامة نهج الآخر، وتسليمها بقوته، وصحة مساره.

وقد لا حظنا أن التعسف ي تطبيق هذا النوع من المقارنة أحالها مع الوقت إلى نوع من المماثلة، إذ أصبح تشبه الذات بالآخر بديلا –غير سوي- لتلك المقارنة التي تضمنت مثل هذا الخلل في بنيتها، لأنها كانت في حقيقتها التجريبية مقارنة طرف مرجوح بطرف راجح، أو مقارنة مغلوب بغالب.

وإذا بحثنا عن السبب الأصلي لذلك وجدنا أنه نوع من الضعف يتمازج فيه العاملان النفسي والعقلي مما يفضي إلى العجز عن تحقيق الندية إزاءه. أما في إدراكها للتراث فقد عوضت

الاستكشاف بالمماثلة بين الذات والتراث، الأمر الذي لم تعد معه الذات قادرة على تمييز الحد الذي يفصل بينها وبين موروثها، ومن نافلة القول إنها لم تعد تستطيع القيام بعملية غربلة لموروثها لأن هذا الموروث عد ملكية خالصة لها، وحيازته لم تكن موضع جدل، وذلك ما أقعدها عنه تضاؤلها أمام ضخامته وعظمته.

وليس من المفيد تحويل هذه النتيجة إلى تعميم أو مسلمة مطلقة، لأن عملية المقاومة والنقد ظلت موجودة، إلا أن نجاعتها وقدرتها على توجيه سيرورة المعرفة العربية لم تجعل منها عاملا حاسما في بناء تلك المعرفة الناشئة إلى جانب هذا الضعف العام عن الوقوف موقف المكافئ للتراثين العربي والغربي.

أدوات المعرفة: المفهوم ومكوناته

تتم معرفة كل من الأشياء والذات نفسها بوسائل مختلفة تستخدمها الذات لبناء معرفتها بما تريد أن تعرفه، أي بموضوعها. وقد أصبحت المفهومات أهم أدوات المعرفة الموضوعي المعاصرة، لأننا في أغلب أنواع المعرفة نحقق

الإدراك بالمفهومات، لكننا نتدرج في ذلك بالانتقال من مفاهيم اللغة التي هي مفاهيم ابتدائية، إلى مفاهيم الفكر، ومن أشباه المفاهيم مثل المفاهيم الأسطورية إلى مفاهيم الفكر الخالصة المنبثقة من الذهن وحسب، وهذه الأخيرة تتيح للفكر أن يعبر عن العالم [220] .

ومنذ بداية النهضة حفل خطاب العرب بكلمات: الإرث والوراثة والموروث والتراث، وما يرتبط بها مثل التركة، وغيرها. و هذه الألفاظ مشتقة من مادة أصلية واحدة هي مادة: (و،ر،ث)، وربما جعلتها رابطة الاشتقاق تشترك جميعا- إذا ما أخذنا بطريقة فقهاء اللغة- في معنى عام مركب من معنيين هما: معنى الانتقال ومعنى التراكم، وهو المعنى الذي لا تشذ عنه لفظة "تركة" بل تتضمنه أيضا، وبذلك احتوى هذا المعنى المركب على معاني: "عبر" أي "من/ إلى"،"الباقي/ المغادر" أي "البعدي/ القبلي"، و"الكم" أو "الحجم" أو بعبارة أخرى "الكثرة/ القلة" كما احتوى على معنيي "السالف" و"اللاحق" [221] .

ونلاحظ أن المعاني الجزئية السالفة تأخذ معناها الكلي من العلاقات التي يحملها تصورنا

لها، فإذا تصورنا كلا منها مستقلا، أو مفصولا عن البقية دلت على معان مختلفة عامة هي المكان، والزمان والحجم، أما إذا ربطناها بسياقيها الاجتماعي والتاريخي فهي تدل على علاقة الانتقال في الزمان: من الجيل الحاضر، الذي أخذ موقع اللاحق، إلى الجيل الماضي الذي يقع موقع السلف كما تدل في الوقت نفسه على علاقة الانتقال في المكان من الوارث إلى الموروث، أو من الخلف إلى السلف.وهذا ما يصدق على مستوى تجريدي عندما نهتم بالعلاقات، باعتبارها إطارا مجردا، من دون أن نربطها بمحتويات الموروث أو الشروط الخاصة أو الظرفية التي ترتبط بسيرورة عملية الوراثة.

وقد لفت انتباه البعض استخدام العرب المعاصرين لفظة تراث مقابل استخدام القدماء بقية الألفاظ الأخرى دون تمييز إحداها، أو تفضيلها على غيرها من الألفاظ، وهو ما يمكن أن نفسره بكون نظرتي القدامى والمحدثين مختلفتين إحداهما عن الأخرى. ففي حين لم يعتن القدماء بلفظة التراث أولاها المحدثون

عناية لم يخصوا بها لفظة أخرى من ألفاظ لغتهم الحديثة، يصدق ذلك على الأقل على ما أخذته من حيز زمني طويل يمتد من بداية النهضة إلى آخر القرن العشرين حيث ما تزال تعرف استخداما مكثفا، خصوصا من جانبها النوعي.

فالمفهومات التي حملتها تلك الألفاظ لم تتجاوز في الغالب الأعم حدود المفهومات اللغوية [222] ، أي أنها اكتفت بالدلالة على معانيها، فربطها هذا الوضع بالكلام اليومي، ولم يختص منها بدلالة اصطلاحية دقيقة سوى مفهوم المواريث الذي أضحى مفهوما فقهيا يرتبط بالألفاظ السابقة، ويجمع ضمنه دلالات التركة، والهالك والنصيب وغيرها، ولم يتعد به ذلك الوضع حدود المفهوم الخاص الذي يرتبط بحياة الناس ونظام معرفتهم ضمن حقل معرفي مخصوص ينحصر في الفقه والتفقه.

أما حضور تلك الألفاظ في الخطاب العربي المعاصر فقد اختلف من حيث تعدد حقول استخدامه، ومضامينه، إلا أن ظاهرة العامة التي يجدر التنويه بها هي ظاهرة جمع كل تلك الألفاظ ودلالاتها المتنوعة ضمن كلمة واحدة هي كلمة

التراث التي اختصت وحدها بالطابع الكلي الشمولي العام، بينما اختصت كل لفظة من شقيقاتها المتبقية بمعناها الجزئي الخاص، دون أن تغيب تماما عن الاستعمال.

وقد يعود هذا الوضع إلى كون لفظة "التراث" اختصت دون سواها من شقيقاتها بالدلالة على مفهوم التراث، ومعنى ذلك أن لفظة التراث أضحت منذ بداية النهضة تختص بالدلالة على مسعى معرفي خاص بها ونعني به مسعى توحيد هوية الظاهرة التي توضح علاقة الإنسان النهضوي بتراث أسلافه [223] ، وحضور هذا الأخير حضورا مستمرا في حياة هذا الإنسان، وفي بنية معرفته إذ " في كل مفهوم تسود إدارة توحيد المعرفة" [224] ولهذا الاعتبار جرى احتواء مضامين كل تلك الألفاظ الجزئية ضمن صيغة عامة مجردة تربطها جميعا بعلاقات تمتد فيما بينها، وهذه الصيغة النظرية هي المفهوم الناشئ، الذي ينتمي بصورة كاملة إلى النهضة العربية الأخيرة، ويعد عنصرا أساسيا من عناصر التفكير العربي النهضوي.

وقد يفسر الوضع المذكور، ولو بصورة جزئية،

كيف قام الذهن العربي بتبني هذا المفهوم والتسليم به من دون عرضه على النقاش، في الوقت الذي تثير فيه عناصر التراث المتناثرة ضمن بنية الخطاب العربي المعاصر جدلا ساخنا في أكثر من مجال من مجالات المعرفة العربية، فمفهوم التراث أصبح مفهوما أساسيا في الدب والنقد وفي الفنون الشعبية، وفي الفكر الديني والإصلاح الاجتماعي والعقائد السياسية وفي الإيديولوجيا وعلم الاجتماع، والانثروبولوجيا وغيرها من المعارف المحدثة.

فلم يطرح مفهوم التراث في أول أمره على أنه وسيلة لإدراك حقيقة العلاقة مع الأسلاف، لأن موضوعه، أي مواد التراث القديم نفسها، لم تكن للعرب بها معرفة مقبولة وكافية تؤهلها للعب دور الوسيط، بل الأرجح أن ظهور المفهوم في بداية النهضة كان أقرب إلى طريقة لتصور مخرج أو ملجأ للذات من نفق الانحطاط المظلم، ولهذا كان المفهوم في البداية أقرب إلى الحدس الغامض، الذي تولد عنه فرز أولي لانطباعات إنسان النهضة عن عصره الجديد، من أجل تحديد نظرة أولى تكون منطلقا لوعي الذات العربية

ذاتها.

وحتى تتمكن الذات العربية من تأسيس مفهوم التراث، شرعت في عملية سعت من ورائها إلى اكتشاف العناصر التي تكونه، وذلك من أجل رفع اللبس الذي يلازمه –يغلب أن يأخذ صورة تراكم من مواد لا شعورية تغمر الوجدان- أولي [225] فحواه "وحدة الهوية والانتماء المشترك بين إنسان النهضة وأسلافه" أي "وحدة الخلف والسلف"، ومما يلاحظ على هذه الفكرة، هو كيف أنها تتضمن توسيع العلاقة المذكورة إلى مجمل جوانب الحياة التي يحتويها هذا الضرب من الانتماء بصورة كلية، كما يجعلها هذا التوسع تشمل الزمان كله ماضيه وحاضره ومستقبله، وضمن هذا المستوى يسعى المفهوم إلى دمج كل العناصر الموزعة بين الماضي والحاضر والمستقبل، وبين جوانب الحياة الاجتماعية والثقافية والسياسية..، ولعل هذا التمديد والتوسيع يكشف عن اتجاه سيرورة المفهوم نحو درجة عالية من التجريد [226] .

وهذا التوسع الكبير في شمول مختلف عناصر الهوية الحضارية دون النص على أحدها بعينه،

عبر عن قصد واضعي المفهوم إلى بلوغ الأداء الناجع لوظيفته الثانية بعد التجريد وهي وظيفة الإفهام التي ينبني عليها استعمال المفهوم، وهذا يعني أنه لا يمكن أن يشير ضمن إفهامه – من كل تلك العناصر الكثيرة- سوى إلى ما يوحد بينها، وهذا الوضع هو ما يؤدي إلى تقليص ما يعبر عنه المفهوم من الواقع إلى درجته الدنيا ليقتصر على ما هو رئيسي موحد [227] . وذلك ما يفسر كون لفظة التراث لا تدل على عنصر جزئي بعينه من عناصره بقدر ما هي تعبر عن معنى الوحدة الذي ننشده عند إثارة القضايا المتعلقة بهذا الجانب أو ذاك من علاقة النهضة العربية بالماضي والأسلاف.

وهذا التفصيل يقودنا إلى السؤال المنهجي الأساسي، وهو سؤال البحث عن مكونات مفهوم التراث؟ أو البحث عن العناصر والعلاقات التي يتكون من تضافرها المفهوم؟ فمن الناحية النظرية البحتة يفترض في كل مفهوم أن يتكون من مجموعة أبعاد، ويمكن لنا أن نتعرف على هذه الأبعاد بوساطة جملة من الأدلة، ثم يكون علينا أن نؤلف من محصلة تلك الأدلة القرائن

التي يعرف بها المفهوم، واستنادا إلى الافتراض السالف يمكننا القول إن مفهوم التراث يتألف من جملة أبعاد منها: بعد التكامل (التوازن / الاختلال)، وبعد الهوية وبعد الاستقلال.

فما هي المعطيات التي تقبل الملاحظة، وفي الوقت نفسه يمكنها أن تشير، ولو على سبيل الاحتمال إلى جوانب كل بعد من الأبعاد المذكورة؟ إذا أخذنا في البداية بعد التكامل (التوازن / الاختلال) فإن أول الأدلة التي تدل على وجوده، وتشير إلى حضوره ضمن صيغة المفهوم و "دليل الصدمة" ونعني بالصدمة الوقوف موقف العجز والانبهار أمام أوجه التطور التي عرفتها المرحلة التي شهدت بداية النهضة، ووجد فيها الإنسان العربي نفسه لا يملك فعلا وإنما يقتصر دوره على الانفعال بما يحصل له، وما يطرأ في محيط حياته.

والدليل الثاني المرتبط بالسابق هو "دليل التكيف"، وقد تمثل في سعي الإنسان العربي إلى البحث عن وسائل العلاج الذاتي، وذلك بابتكار مخارج للتنفيس عن الذات بالغوص في الماضي، الذي يصل في أقصى مداه إلى

الاستسلام للحنين، أو بالارتحال نحو الآخر، والإعجاب بغرائب أفعاله، الذي يصل في أقصى مداه إلى الاستلاب.

أما البعد الثاني من أبعاد مفهوم التراث فهو بعد الهوية، وأول دليل على حضوره ضمن المفهوم هو "دليل الضياع"، ومما يشير إلى حضور هذا الدليل البحث المستمر عن الهوية بسبب تنازع الانتماءات المزمن الذي تعيشه الذات بين انتماءات الماضي، وانتماءات الحاضر ومن أمثلته تنازع الانتماءات الفكرية، الانتماء القومي والانتماء الإسلامي، وتنازع الانتماءات الحضارية، الحضارة العربية/ الحضارة الغربية. أما الدليل الثاني فهو "دليل التماسك" ومما يشير إلى حضوره في المفهوم البحث المستمر عن تنويع مصادر معرفة الأسلاف، للتدليل على تفوقهم وكمالهم الحضاري، والانجذاب نحو صورة هذا الماضي الكامل. وقد ظهر عند الاحيائيين على صورة معارضات.

وسمينا البعد الثالث من أبعاد مفهوم التراث بعد الاستقلال، وأول دليل على حضوره في المفهوم هو "دليل التجديد" ومما يشير إلى حضوره في

عملية الإفهام البحث المستمر من قبل النقاد والباحثين العرب المعاصرين عما يمكن نعته بأنه عملية قتل القديم قراءة، أي استيعابه بصورة كلية دقيقة، وهو ما يمكنهم من الخروج من تكاليف سياقه وشروطه إلى شروط سياق مختلف. وثاني دليل عليه هو "دليل التمرد والثورة" ويرتبط حضوره في المفهوم بالجهود النهضوية التي بذلت بغرض نقد الماضي والموروث والثقافة السائدة التي يرفدانها. أما الدليل الثالث فهو "دليل التحرر" ويرتبط حضوره في المفهوم بظواهر سلوكية تفسر أشكال التعبير المستحدثة في الأدب والنقد كالتحرر من مسلمات النقد الأدبي التي سادت لدى القدماء والمتأخرين، أو التحرر من بعض خصائص النوع الأدبي كما حصل للأوزان الخليلية، والقوافي.

وعلى سبيل الإجمال يمكن القول استنتاجا مما سلف إنه من مجموع الأدلة التي تشير إلى أبعاد المفهوم المختلفة، يمكن أن نشكل ثلاثة قرائن رئيسة هي:

القرينة الأولى: "الذات" وتتألف من الجدل بين دليل الصدمة ودليل التكيف.

القرينة الثانية: "الجذور" وتتآلف من الجدل بين الضياع والتماسك.

القرينة الثالثة: "الاتصال/ الانفصال" وتتألف من الجدل بين التجديد والتمرد والتحرر من جانب وبين الوفاء للعادة، والعرف، والتقليد من جانب آخر. وهذه القرائن هي الرابطة بين المفهوم وأبعاده، وهي توضح الطريقة التي تتبادل مكوناته المختلفة من خلالها العلاقات فيما بينها.

المنـاهج المطبقـة

تفترض دراسة المفهوم البحث عن العلاقات الممكنة بين المفهوم باعتباره كيانا معرفيا وثقافيا، وبين مختلف العمليات العقلية التي تحتاج إليه وتستعين به لبناء الفعل العقلي ضمن ثقافة بعينها. وما دمنا بصدد دراسة مفهوم محدد الهوية هو مفهوم التراث، ونعرف من عملية ضبط منهج هذه الدراسة أن بحث الموضوع يتم ضمن سياق معرفي هو سياق نظرية النهضة العربية، فقد أضحى لزاما علينا استكمال جانب على قدر كبير من الأهمية هو جانب الربط بين مفهوم التراث والمناهج التي أدخلها العقل العربي

بصورة واعية لدراسة الموروثات القديمة والتعرف على محتوياتها ومنحها وظيفة أو وظائف تلائم الحاجات الناشئة عن النهضة العربية واتجاهها.

وتعد إشكالية المنهج الإطار المعرفي الذي ينظر ضمنه إلى مشكلة المناهج في المعرفة النقدية العربية الحديثة والمعاصرة، وقد وجدت جهود التنظير العربية المعاصرة نفسها وجها لوجه مع هذه الإشكالية حين شرعت في صياغة أسئلة الأصالة والمعاصرة، وأسئلة الابتكار والتقليد صياغة نظرية، فليس غريبا إذن أن يبدأ مشروع النهضة بطرح الأسئلة المنهجية التي أملتها حساسية موقفها المبني على قراءة التراث، وقد تساءل طيب تيزيني قائلا: «عبر أي منظور منهجي نستطيع، على نحو علمي دقيق، فهم تقويم التراث العربي الفكري (الحضاري العام)؟" [228] لكن هذا السؤال لا تتاح الإجابة عنه بعيدا عن سؤال النهضة الثاني وهو "كيف نوازن بين "النحن" و"الغير" بين التيار "الغربي" الدافق والذي يحبس عنا أنفاسنا مبهورين مشدوهين، وبين ما قد كبرنا عليه وعلى ذكرياته وهمومه وأحزانه وأمجاده؟» [229] .

وإذا وضعنا هذين السؤالين ضمن مخطط التحليل الذي ارتآه طيب تيزيني فقد ننتبه إلى كونهما ارتبطا ارتباطا وثيقا برؤية منهجية حاولت استقصاء الأطروحات المختلفة بين المنورين العرب، ومن ضمنهم التيار الإصلاحي الديني المجدد المتأثر بمذهب الحقيقة المزدوجة، والحركة المنادية بالعصرية، وهما اتجاهان عامان ينهض كل منهما على منهج مختلف عن الآخر في مضمون تصوره لفعل النهضة، وفي الهدف والنتيجة المتوخيين منه.

ونورد ههنا نصين لطيب تيزيني من شأنهما أن يساعدا على وضوح طبيعة هذين المنهجين وفي هذا الاتجاه يقول عن المجددين ضمن الدين: «إن حركة "الإصلاح الديني" أو الحركة الدينية التجددية التي أتينا عليها والتي وضع حجر أساسها جمال الدين الأفغاني في منتصف القرن التاسع عشر، ومنحها أبعادها العميقة المتماسكة محمد عبده فيما بعد، وافق عليها ممثلو "العصروية"، ومنهم اسماعيل مظهر، ولكن ليس للأخذ بها منطلقا للتحرر الفكري العربي، بل من موقع أنها ظاهرة متميزة في إطار

الإيديولوجية الدينية. أما الموقف السليم، في رأي أولئك الممثلين، فيكمن في تجاوز الدين – التراث- عموما، بحيث تتاح إمكانية تكوين الإنسان العصري على أشلاء ذلك التراث، ومن موقع جديد كليا.» [230]

أما المنهج الثاني المشار إليه بصورة ضمنية فهو ذلك الذي يمثله الفريق العصري الثاني الذي كان قد «... طرح نفسه، من حيث الأساس، بصفته ممثلا جديا وطموحا لـ "العصروية" في اتجاهها التراثي العدمي. وقد انطلق، في ذلك، ليس من خارج الدين الإسلامي والتراث العربي فحسب، بل كذلك من الكفاح ضدهما. والجدير بالذكر أن ممثلي هذه النزعة فهموا التراث الفكري العربي من حيث هو تراث الدين الإسلامي. ولذلك فانطلاقهم من خارج هذا الدين، كان يعني كذلك، انطلاقهم من خارج التراث العربي» [231] .

ولعل أهم ملاحظات طيب تيزيني حول مشكلة المنهج هي تلك التي أشار إليها في معرض نقده الاتجاه العصري حين جزم الحكم عليهم معتبرا «إنهم، إذن، لم يدركوا أن الفكر العربي،

في صيغته التراثية والتاريخية – كأي فكر انساني آخر قائم في مجتمع طبقي- لا يشكل نسيجا متجانسا موحدا. لم يدركوا أنه يقوم، في آن واحد، على نسبية التناقض والتصارع والوحدة والتماسك بين عناصره المكونة، وأنه من ثم، ينطوي في أحشائه على اتجاهي التقدم والمحافظة » [232] والمهم في هذه النظرة هو تنبيه صاحبها إلى أن وجود كل من المحافظة والتقدم في نسق واحد هو نسق النهضة يتفق تمام الاتفاق مع طبيعة تطور الحياة الاجتماعية العربية، ومع تكوين البنية الاجتماعية وأساسها المادي الاقتصادي وهي بنية لم تستطع أن تنتج طبقة بورجوازية قمينة ببعث رأسمالية عربية تضاهي تلك التي ظهرت في الغرب.

وإذا كانت قراءة طيب تيزيني لمسار النهضة لا تضيف جديدا لأنها لا تتجاوز - فيما نظن- حدود تطبيق فكرة الجدل المادي على تاريخ النهضة العربية بطريقة تتعمد إسقاط هذه الفكرة على الواقع العربي الناهض، ونقده اعتمادا على أسسها، فإن الوجه الإيجابي في هذه القراءة يتبين لنا في قيمة الملاحظات التي تجمع

معطيات تلك النهضة وتقدم من خلال ذلك وصفا مفيدا لتطورها، ولو بدا في ذلك ضرب من رصف الأحداث والوقائع، وحشد الآراء والأفكار والنصوص التي يحتاج تأصيلها إلى مراجعة وتحر لم يعد ممكن التدقيق حتى لأصحاب تلك الآراء والأفكار أنفسهم.

وقد خلص الفكر العربي المعاصر تلك الجهود المتباينة والمتفاوتة من حيث القوة والعمق، والآراء والنظرات المبعثرة التي حاولت بطرق مختلفة البحث عن مهج التفكير في التراث الذي هو إحدى دعامات النظام العقلي العربي الذي اضطلع بمهمة التفكير في النهضة نفسها، لخص الفكر العربي المعاصر قراءة هذه الجهود وتقييمها في مشروعات تولى أصحابها فتح نقاش حول منهج التفكير الجديد، ولعل أبرز هذه المشروعات ما بدأه أدونيس في الجزء الثالث من مشروعه الذي دعاه "الثابت والمتحول" وعبر فيه عن منظوره الثقافي التنظيري، وواصله طيب تيزيني من منظوره الاجتماعي المادي، ومحمد عابد الجابري من منظوره الإبستيمولوجي العقلاني.

أكد أدونيس على مشكلة المنهج وأفضت به

قراءته آدب النهضة ونقدها إلى ملحوظة رئيسة هي التي قادته إلى النظرة التقييمية لمقروئه، فقد اعتبر مسعى البارودي ومن جاراه من أدباء العرب الذين عاصروه أو تتلمذوا على شعره ارتدادا نحو الماضي، وبذلك رأى أنهم أحيوا ما كان ينبغي أن يبقى ميتا، فالإحياء هو في أحسن أحواله تقليد، وهو بذلك نقيض الابداع. وقد ألح أدونيس على وجود خلل قاتل في الثقافة العربية مثله توجه الإحيائيين نحو مضامين التراث ومحتوياته، أي أنهم نظروا إلى التراث على أنه منتجات ثقافية ومواد جاهزة للاستعمال، بينما كان المنهج السليم في رأيه هو أن يتوجه هؤلاء نحو المبادئ العقلية التي أنتجت ذلك التراكم، أي نحو روح ثقافة الأسلاف الذي أعطاها الحياة وليس نحو ما أوجده ذلكم الروح الحي [233] .

غير أن نظرة أدونيس السالفة تغفل أمرا خطيرا هو أن منطق تفكيره الذي يقسم العمل الأدبي والثقافي بصورة عامة إلى إبداع يقابله تقليد، يفترض أن يشمل الابداع أيضا عملية التفكير في الثقافة والأدب والنظرة التحليلية التي تتناول

سيرورتها بالنقد والتجديد وهو ما يفضي إلى نتيجة منطقية تعيد النظر في مواد الثقافة ومضامينها، ولأنها تعيد النظر وبصورة لا تقبل الجدل في المبادئ العقلية التي قامت عليها تلك الثقافة والبحث عن روح بكر لثقافة جديدة. وهذا التفكير يطرح على بساط البحث مشكلة الخبرة المتوارثة بين الأجيال ودورها في توريث الفعل الثقافي، وتطويره في آن واحد.

أما الجابري فقد لا حظ أن الخطاب العربي المعاصر يحمل إشارات إلى كون مشكلة التراث هي مشكلة انسان النهضة، وأنها تكمن في هيمنة سلطة السلف وطغيان الماضي على رؤية الإنسان العربي لحاضره وعصره، حتى أن هذا السلف يصبح عند البعض غريبا لأن «الذات العربية الراهنة تفتقد استقلالها لأنها تستمد فعاليتها وردود فعلها من مرجعيتين اثنتين متنافستين ومتعارضتين، وهما معا منفصلتان عن الذات العربية أعني أنهما تنتميان إلى عالمين لا يعبران تعبيرا مطابقا عن عالم العرب اليوم، إحداهما تنتمي إلى الماضي العربي الإسلامي والثانية تنتمي إلى الحاضر

والمستقبل الأوروبي.

إن تحكم هاتين المرجعيتين، المرجعية التراثية العربية الإسلامية والمرجعية المعاصرة الأوروبية، في الذات العربية، في توجيه تفكيرها ورؤاها، هو ما نعنيه بافتقارها إلى "الاستقلال التاريخي التام" على صعيد الوعي والفكر كما على صعيد السلوك والفعل. وذلك إلى درجة أننا أصبحنا نحن العرب اليوم لا نستطيع إلا نادرا، التفكير في أية قضية من قضايانا إلا من داخل إحدى المرجعيتين المذكورتين (...) وإذن فسبيل تحقيق الاستقلال التاريخي للذات العربية هو التحرر من النموذجين معا - أعني المرجعيتين- التحرر من سلطتهما "السلفية" سلطتهما "المرجعية".» [234]

وإذا عدنا إلى النقد الأدبي العربي فسنجد أنه عرف الكثير من الاتجاهات التي لم يعمر بعضها طويلا، بينما هيمن البعض الآخر على مجرى النقاش الدائر حول مسائل التراث وعلاقته بكل من الأدب ونقده لمدة طويلة، غير أن هذه الاتجاهات العديدة يمكن أن نصنفها إلى صنفين رئيسين هما:

- صنف أول مثلت له المناهج المستمدة من

متن الموروث القديم نفسه، ومصدر تكوينها القراءة بمستواها البسيط المباشر، وهذه المناهج يمثل قمة نضوجها الشيخ المرصفي، وهي عبارة عن تمثيل نهضوي مركب من عناصر تنتمي إلى مناهج القدماء من اللغويين والعلماء بالشعر ونقاده، غير أن عنصر القراءة لا يخلو من تأثير غريب عن ذلك الموروث.

- وصنف ثان مثلت له المناهج المستمدة من الثقافة الغربية، وهذه المناهج كانت في واقع أمرها عبارة عن تطبيقات تناولت ما تعلمه طلاب المدارس والجامعات العرب في أوروبا على أيدي بعض المستشرقين، أو ما انتقل منها بفضل هؤلاء وأولئك إلى مطبقيه العرب الذين لم يتح لهم الانتقال إلى بيئة تلك المناهج. وكان مصدر هذه التطبيقات المنهجية النقل المباشر عن منتجي تلك المناهج. وهي أقرب إلى الاستنبات والزرع منها إلى الابتكار بالرغم من كونها لا تخلو من عنصر الاكتشاف الذي يعود إلى ما طبعها من غرابة وطرافة كما يعود إلى ما أبانت عنه مناهج البحث والدراسة من نجاعة ونفع حين طبقت في بيئتها الأم.

وقد سادت مع مطلع القرن العشرين مناهج الدراسة الدبية التي أدت وظيفة منهج البحث الأدبي وهو دليل النقد، كما اضطلعت بوظيفة دليل الكتابة الأدبية، ودليل التجديد في هذه الكتابة، فمن خلال وظيفة المنهج في المجال النقدي برزت بصورة رئيسة تطبيقات فردية لمنهجي الدراسة التاريخية والدراسة النفسية وهما منهجان أديا خدمات كبيرة في مجال التراث، إذ أتاح الأول منهما فرصة حقيقية أمام إنسان النهضة العربي كون بفضلها صورته الخاصة للعصور العربية المختلفة، ووضع لنفسه منطقا يفهم من خلاله تسلسلها، من أجل أن يعقل بفضل ذلك عمليات التطور التي عرفها الأدب ونقده عند القدماء.

وهكذا نجد بوادر المنهج التاريخي عند بعض الرواد، وقد لاحظ بعض الدارسين أن «المرصفي في إيراده للقصائد والأشعار الجيدة لفحول شعراء العرب قد راعى التسلسل الزمني، وتدرج العصور التاريخية من الجاهلية إلى وقته، فقسم الشعراء إلى طبقات ثلاث: الطبقة الأولى للعرب جاهليين وإسلاميين من المهلهل إلى بشار بن

برد، والثانية للمحدثين الذين كانوا يحرصون على موافقة العرب ويجتهدون في سلوك طرائقهم من أبي نواس إلى ما قبل عبد الرحيم المعروف بالقاضي الفاضل، والثالثة بالشعراء الذين غلب عليهم استعمال النكات والإفراط في مراعاة البديع وهم من القاضي الفاضل إلى هذا الوقت... ولقد سبق الشيخ حسين المرصفي المستشرق الألماني بروكلمان، والأستاذ حسن توفيق العدل المتخرج من دار العلوم وأحد أساتذتها، إلى مراعاة تسلسل العصور من الجاهلية إلى الإسلام فما بعده في تدريس الأدب العربي، وهي الطريقة التي أصبحت سائدة بعد ذلك في كتب الأدب العربي وتاريخه ككتاب جرجي زيدان، وكتاب الوسيط للشيخ أحمد الاسكندري وكتاب تاريخ الأدب العربي لأحمد حسن الزيات» [235] .

وقد نما هذا المنهج وعرف أوج عطائه على يد طه حسين الذي حاول الارتقاء بالوعي التاريخي إلى رتبة أعلى تساعد على إعادة كتابة التاريخ الأدبي اعتمادا على رؤية نقدية، ومنهج ينشد الموضوعية، ويقيم دعائمه على الشك الذي

يفضي إلى إعادة فحص المعطيات الموضوعية لتاريخ العرب في العصر الجاهلي.

وقد كان طه حسين أول من نبه من العرب إلى أن صورة العصر الجاهلي التي نتحسس ملامحها في أشعار الجاهليين هي من صنع ذهنية عصر آخر لم تكن ثقافته الدينية الجديدة تنص في أسسها على ما نال تلك الصورة من عناصر التزيد والتشويه، وإن كانت أحواله السياسية تفسر الصراع الذي شهده وهو صراع تعدت آثاره مجال الحرب السياسة إلى الفقه والعقيدة.

غير أن طه حسين اتخذ من المنهج التاريخي وسيلة يؤكد انطلاقا منها سعيه إلى ربط مصر بأوروبا، وهو ما يوجب «فصم تاريخ مصر عن تاريخ العرب أولا، وإلحاق تاريخ مصر بتاريخ أوروبا ثانيا (...) وبذلك تنحل العقد ويصبح الطريق واضحا. فالتخلي عن الماضي العربي الإسلامي، والشرقي عموما، لا يعني التخلي عن الماضي الذاتي بتاتا. ذلك لأن الأول عارض اتفاقي، بينما الثاني جوهري، ثابت الجذوع والأصول.» [236]

وضمن السياق نفسه يؤسس طه حسين

تفكيره على نظرة تحلل الواقع وتربط هذا التفكير بموضوع القديم والجديد، أي بالحاجة والضرورة، وبالتطور والبقاء «فنحن بحكم البقاء وحاجتنا إليه، مضطرون إلى أن نصل بين أمس واليوم والغد، مضطرون إلى أن نشعر بأن حياتنا الآن هي إن لم تكن نفس حياتنا قبل الآن، فهي أثر قوّى آثارها، ونتيجة لازمة من نتائجها، ونحن بحكم الاستحالة والتطور مكرهون على أن نشعر بأن يومنا يغاير أمسنا، وبأن حياتنا الآن إن أشبهت حياتنا أمس من وجه أو وجهين فهي تغاير من وجوه. وإذن فنحن بين الشعور بالبقاء والحاجة إليه، وبين الشعور بالتطور والحاجة إليه مترددون في ميولنا وأهوائنا وآرائنا» [237] .

لكن طه حسين يحذر من أن وتيرة التطور المسرعة قد تفضي بالمجتمع وأفراده إلى التساهل واستقالة العقل، وقصور ملكاته والاستسلام للواقع، والتأثر بحاجاته ودوافعه المادية المباشرة وهو الأمر الذي قد يصيب العقل بالبلبلة والارتباك لاعتماده على ما يوفره الواقع من صور مكرورة توحي خطأ بنوع من التعليم، ثم لأنه سيؤول بفعل كل ذلك إلى التقليد والمحاكاة

وهو يظن كل الظن –بل يتوهم بسبب سير الحياة وما ينشأ من سهولة نمطها الاستهلاكي أنه سائر في طريق التجديد والابتكار [238] .

أما الدراسات النفسية فقد فرضت نوعا من المنهج التحليلي الذي يقترح تفسير التراث من خلال عينات من هذا التراث كما فعل العقاد والنويهي حين خص كل منهما أبا نواس بدراسة تحيل على مرجع معرفي هو علم النفس الحديث، أو التحليل النفسي الفرويدي، وهذا النوع من الدراسات هو في واقع الأمر ضرب من ضروب كتابة التاريخ الأدبي باستخدام الدرس النفسي [239] أو دراسة الشخصيات، لكن منهج الدراسة النفسية عند العقاد وثيق الصلة بالمذهب الذي دعت إليه جماعة الديوان، وهو مذهب ينهض على إبراز ذاتية الأديب وشخصيته، وتعبيره الشعري والشعوري عن موضوعات حياته.

وربما كانت نقطة التقارب بين الاتجاهين النفسي والرومنسي هي قيام النظرة الرومنسية عند الأديب والناقد على موقف مداره استبطان الذات، ووسيلته هي البحث عن مصدر

العمل الأدبي ومادته في ذات الأديب، مما يجعل من مباحث علم النفس، ونظرية التحليل النفسي أساسا معقولا للمنهج الذي ينظر إلى التراث من زاوية الواقع، وبذلك لم تكن نظرة جماعة الديوان إلى أعمال الأدباء المتأثرين بالتراث القديم، أو حتى بالبارودي نظرة قبول، وقد عبر المازني عن هذا الموقف بصراحة، ودون مواربة في نقده التقليد عند حافظ إبراهيم حيث قال:« ولكني لسوء الحظ أحد من يمثلون المذهب الجديد الذي يدعو إلى الإقلاع عن التقليد والتنكيب عن احتذاء الأولين فيما طال عليه القدم ولم يعد يصلح لنا أو نصلح له، أقول لسوء الحظ، لأنه لو كان الناس كلهم يرون رأينا في ضرورة ذلك، وفي وجوب الرجوع عن خطأ التقليد لربحنا من الوقت ما نخسره اليوم في الدعوة إلى مذهبنا ومحاولة رد جمهور الناس عن عادة إذا مضوا عليها أفقدتهم فضيلة الصدق ومزية النظر، وهما عماد الأدب وقوام الشعر والكتابة». [240]

وقد تنبه العقاد إلى الطابع الآني لدراسة الشخصية، وهي من النقاط التي تؤخذ على

المنهج النفسي باعتباره يستند إلى علم يتطور يوما بعد يوم، ضمن سياق تطور العلوم الاجتماعية، غير أن هذا الطابع الآني ليس سوى وهم من الأوهام إذ «... إنه لا يوجد في العالم أدب يثبت بين قومه جيلا بعد جيل دون أن يكون فيه ما ينفعهم ويعبر عن حياتهم ولو كان مداره كله على الموضوعات التي يسمونها بالشخصيات، وهي لا تقبل الثبات بعد جيلها لو لم تكن من صميم "العموميات" » [241] .

المقاربة الإبستيمولوجية

كيف يمكن أن يؤسس البحث الإبستيمولوجي دراسة المفهوم كموضوع له؟ إن هذا السؤال يضع أمام الإبستيمولوجيا التحدي الذي نحاول تناوله، وهو أن تسعى إلى دراسة المفهوم بطريقة موضوعية، أي وفق منهج يستأنس بخطوات تحرص بطريقة واعية على تجاوز ما يدعوه غاستون باشلار عائق التجربة الأولى، وما يرتبط به من ذاتية لتحقق الاتصال الثاني بالمفهوم وذلك بوساطة البحث عن صيغته العقلانية المركبة، التي يحددها وضع مشكلة النهضة، هذه المشكلة التي جرت صانعيها

ومصاحبيها إلى الاهتمام بالتراث، وتوظيفه، ودراسة قضايا حضوره ضمن الواقع العربي.

وفي هذا الباب فإن أولى الصعوبات التي تواجه دراسة المفهوم إنما تكمن في الطريقة التي تتيح التحقق من صحة نتائجها، وكما تيسر تعميم تلك النتائج، مع الحذر من السقوط في فخ التسرع والسهولة، والحيطة من الخضوع لإغراء الطابع الذاتي لمشكلة في غاية الصعوبة والتعقيد مثل مشكلة علاقة الذات العربية الطموح بتراثها، لأن هذه العلاقة تقف وراء بناء معرفة الذات لتراث أسلافها وحسب، بل وتراث الإنسانية [242] .

غير أن المشكلة لا تتوقف عند حدود التباعد وربما التنافر بين موضوعية المعرفة النقدية وذاتية موضوعها، بل إنها تجاوز ذلك إلى كون مفهوم التراث الذي نود مقاربته من زاوية إبستيمولوجية [243] يؤسس حضوره ضمن حقل الدراسة النقدية الذي يتناول الحساسية والجمال، ويتعدى معرفتهما إلى الحكم عليهما من زاوية القيمة والصدق الفني ضمن سياق ثقافي جماعي هو "ثقافة النهضة" [244] ،

والمعنى الصريح لهذا القصد هو أننا نسعى إلى تحليل مفهوم التراث من جهة سيرورته أو كيفية نموه ضمن حدود نوع من أنواع المعرفة هو النقد الأدبي.

لكن هذه المشكلة ظلت محل أخذ ورد بين من يبشرون بضرورة وإمكان إيجاد علم للأدب، وبالتالي علم للنقد، وبين من ظلوا على نظرتهم القديمة الرافضة لكل محاولة من هذا النوع. وقد فتحت نظرية القراءة [245] الباب على مصراعيه للتقارب بين اللغة ولسانياتها من جهة والأدب ونقده من جهة أخرى. فكما هو مقبول أن توصف اللغة التي ليست دائما موضوعية بوساطة جهاز مفهومي موضوعي، أمكن أيضا أن يقبل وصف الأدب بوساطة جهاز مفهومي موضوعي.

ولقد أضحى مقبولا أن تؤسس المقولات الأدبية والنقدية في أفق اللسانيات والعلوم والمعارف المتفرعة عنها، فالقراءة البنيوية ثم السيميائية للنصوص اقتربت اليوم أكثر بالأدب من اللسانيات وأدوات البحث اللساني، بل إن القدرة على التمييز بين القراءة السيميائية، أو الأسلوبية للنصوص الأدبية –باعتبار كل واحدة منهما ضربا

من ضروب النشاط العلمي المرتبط باللغة ولسانياتها- وبين توجيههما نحو تحقيق نوع من النقد الأدبي ذي النزعة الموضوعية يعد اليوم من الأمور التي تحتاج إلى قدرة على التمييز، ومعرفة دقيقة بتطبيقات السيميائيات والأسلوبية [246] .

وإذا استعدنا النظر إلى الأسلوبيات أمكننا القول إنها مناهج تتحرى معرفة الخصائص النوعية للعمل الأدبي، ولهذا السبب ربط رينيه ويليك وأوستن وارن الأسلوبيات بالمنهج حين اشترطا بصورة صارمة أن يكون الاهتمام الجمالي أساسيا فيها حتى تكون جزء من البحث الأدبي، وقد قدما في هذا الاتجاه الاقتراح الآتي « هناك منهجان ممكنان لمعالجة مثل هذا التحليل الأسلوبي: أحدهما أن نشرع بتحليل منهجي للنسق اللغوي للعمل الأدبي وأن نشرح ملامحه بحدود أغراضه الجمالية، ونأخذه على أنه "المعنى الإجمالي" وبذلك يظهر الأسلوب وكأنه نظام لغوي متفرد للعمل الأدبي أو لمجموعة من الأعمال. المنهج الآخر للمعالجة لا يناقض سابقه، ويقوم على دراسة مجموع الخصائص

الأسلوبية التي يختلف بها هذا النسق عن الأنساق القابلة للمقارنة. هذا المنهج منهج تعارض: فنحن نراقب الانحراف والازورار عن الاستعمال العادي، ونحاول أن نكتشف غرضهما الجمالي» [247] .

وفي هذا الاتجاه المهتم بالسيرورة تصب جهود منظري الأدب الذين حاولوا تأسيس مقولة الشعرية على مفاهيم دقيقة مثل مفهوم البنية، وذلك بقصد التمييز بين العناصر التي تنحو نحو الاختفاء والغموض وتشير بوجهتها تلك إلى ما ينبئ عن الغياب في النص، وبين العناصر الأخرى التي تعرض نفسها أمام أعين الملاحظ والباحث عن إنجاز نوع من الوصف للنص يقوم على استنطاق النظام الذي يحكمه من الداخل بوساطة شبكة من العلاقات [248] لكن مع تقييد البحث عن شعرية النص بحدود جسد النص اللغوي، و«لذلك كان حتميا أن تتقصى الشعرية في وسيط تجسدها المطلق: وهو النص اللغوي: جسد اللغة المنعجن الآن شعرا والعلاقات التي تنشأ ضمن هذا الجسد». [249]

فالشعرية مفهوم ينزع نحو الوصف الموضوعي،

وهو بذلك ينقل النقد الأدبي من وضع الفعل الذاتي غير المضبوط منهجيا إلا بضوابطه الذاتية، إلى وضع الفعل الموضوعي المحكوم بشروط تنبع من داخل النص وحده، وبذلك يحصر الحكم على النص ضمن حدود عقلية تجعل منه نوعا من التنظيم الذي يضفي على المفاهيم طابع أدوات المعرفة الموضوعية بجعلها تنتظم ضمن منطق موضوعي هو منطق النص. وكل ذلك ضمن التقيد الصارم بحدود الطابع الشعري الكلي للنص [250] .

وليس غريبا أن يكون من أبرز منظري الشعر والشعرية الشكليون الروس الذين أثارت اهتمامهم قدرة هذا الأخير على أن «يحدث نقلة دلالية بالنسبة للغة النثرية باللعب على العلاقة التقليدية الاصطلاحية بين الدال (signifier) والمدلول عليه (signified) ونسفها وتخريبها، فاتحا بذلك نسيج اللغة، محولا إياه إلى تفاعل للمعاني المتعددة التي تستثني من اللغة العادية» [251] بل إن بعض مؤسسي نظرية الأنواع الأدبية الحديثة استحدث مفهوم المؤسسة لضبط الحدود المنهجية التي تعرف النوع

الأدبي باعتباره وسيلة نظرية لجعل دراسة الأعمال الأدبية أكثر موضوعية مما كان عليه الأمر عند واضعي نظرية المحاكاة القدامى وفي مقدمهم أرسطوطاليس.

إن مفهوم المؤسسة يهدف إلى الإمساك بالعنصر الموضوعي في الخصائص التي تميز نوعا أدبيا عن غيره من الأنواع، وإن كان المنظر الحديث أبعد عن التمسك الصارم بافتراض حدود ثابتة بين الأنواع الأدبية. وكما نشأ مفهوم المؤسسة في النظرية الأدبية فإن نظرية النقد أوجدت مفهوم النص الذي أتاح الفرصة أمام الباحثين لحصر مجال البحث النقدي ضمن معطيات النص الداخلية وهي معطيات موضوعية تشمل المعطيات الصوتية والمعجمية والتركيبية التي أتاحت ربط النص بالخطاب، والسعي إلى تحليله استنادا إلى مفاهيمه، وبذلك نشأت علاقات تمتد من النص إلى الخطاب، ومن الخطاب إلى النص. ولم يعد النص الأدبي مبادرة مستقلة من مبادرات ذات فردية، وإنما أضحى وحدة لها معناها الذي يفهم ضمن خطاب أدبي محدد الهوية، من الممكن أن يكون موضوع

دراسة.

ولم تكن نظرية النقد لتستطيع إيجاد هذا المفهوم الخطير، أي مفهوم النص، لولا حصول هذا التطور المهم الذي استنبتته اللسانيات في بيئة النقد الأدبي وعرف بفضله هذا الأخير استقرار مساره الذي اتجه بصورة تدريجية بدأت مع ظهور منهج الدراسة التاريخية للأدب، واستمرت بتوظيف مناهج العلوم الطبيعية، لتعرف تطورها النوعي نحو الموضوعية بظهور اللسانيات وما تفرع عنها من علوم.

لقد كان الهدف من هذا العرض هو إبراز التلازم بين تطور المناهج –ببطء شديد وثبات ضمن سيرورة التكوين الحديث للمعرفة الموضوعية من جهة- وبين تطور وسائل وصف وتقويم النظرية النقدية باعتباره سيرورة تنمو. فإذا كانت مناهج الدراسة تزداد موضوعية، فإن مناهج دراسة النظرية النقدية تقتضي بدورها البحث عن الإطار النظري الذي يمنحها قدرا معقولا من الموضوعية يمكنها من مواكبة تلك المعارف المستحدثة والمناهج المطبقة.

وهذا الاعتبار المستند إلى تطور المناهج

النقدية هو ما يجعل من إبستيمولوجيا النقد مطلبا قمينا بتطوير ما عرف قبلها باسم فلسفة النقد، التي تعد ضربا من التأمل، أو يعوض ما اقترح أن يطلق عليه نقد النقد الأدبي، فالإبستيمولوجيا تستمد جزئيا موضوعها ومشروعيتها المعرفية، من الطابع الموضوعي لمناهج دراسة الأدب، إذ أن بوسعها أن توفر الإطار الأكثر ملاءمة لدراسة سيرورة هذا الاتجاه نحو الموضوعية، وبإمكان الإببستيمولوجيا أن توفر إطارا صالحا لتحليل مكونات المعرفة النقدية، والتعرف على ما يقف في وجه الوعي النقدي الذاتي الكفيل بتصحيح مسارها، فكيف نتصور المقاربة الإبستيمولوجية لمفهوم التراث على ضوء ما أسلفنا؟ وكيف نعتبر مقاربة هذا المفهوم مقاربة لمسار تكوين نظرية المعرفة النقدية؟

إن أول العناصر التي توضح ما يطرحه هذا التساؤل من إشكال يكمن في السؤال نفسه، فمدار الكلام ليس على النقد الأدبي بمفهومه الكلاسيكي، بل إن سهم البحث موجه نحو سيرورة المعرفة النقدية باعتبارها مشروعا بديلا

يرمي إلى استكشاف التصحيح المستمر للنقد الأدبي وسبر محاولات أصحابه الملحة التي ما انفكت توجهه نحو أفق المعرفة الموضوعية، وبهذه الصفة يتحول النقد الأدبي من كونه جملة من أحكام القيمة ذات الطابع الذاتي الفردي، إلى أن يصبح منظومة تقوم بتحليل الأحكام الثقافية التي ترسم إطارا لها العلاقة بين الثقافة والمجتمع بجميع أبعاد حياته المختلفة وامتدادات ممارسته الاجتماعية والاقتصادية والحضارية.

وعلى أساس هذا التغيير النوعي في مفهوم النقد تتغير النظرة إلى دور المفاهيم في المعرفة النقدية، إذ بعد أن سادت النظرة إلى مفهوم التراث على أنه أداة للفكر المجرد انتقلت هذه النظرة من مستواها السطحي الذي يفصل النقد والأدب عن وجوه الحياة الأخرى فصلا منهجيا، إلى مستوى أعمق ينظر إلى مفهوم التراث باعتباره مفهوما مركبا غنيا بمستوياته الجمالية والاجتماعية والثقافية والسياسية، لأن الفصل بين هذه الحقول أدى إلى الإضرار بقيمة المفهومات الجمالية ومن ضمنها مفهوم التراث الأدبي: الشعري والنثري.

ضمن هذا المنظور اتجه البحث نحو الجوانب المتداخلة والمتقاطعة في مفهوم التراث حيث نواصل الماضي بإنكاره، ويجسد احترام المعلم بمعارضته. عندئذ نعم، المدرسة تستمر طيلة الحياة باعتباره مفهوما غنيا بوظيفته الجمالية النقدية، والسياسية الايديولوجية، وبمضامينه الاجتماعية والسسيولوجية، ودلالاته الاقتصادية والحضارية.

أما من الناحية المنهج فقد استعنا بالمنهج التكويني الذي يهدف إلى «دراسة المعارف من حيث بنائها الواقعي أو النفساني، كما يقوم على اعتبار كل معرفة مستقلة بمستوى معين عن ميكانيزم هذا البناء» [252] ، ولابد من الإشارة هنا على محاولة الإفادة من تحليل باشلار لسيرورة المعرفة الإنسانية التي انتهت بالفكر الموضوعي في القرن العشرين إلى مواجهة الأحاسيس، والتفكير ضد الدماغ باعتباره عقبة، إذ إن مهمته تبرز في كونه ينسق بين الحركات و الاشتهاءات، ففي «عمل العلم يمكن أن نحب ما تهدم، ويمكن أن نواصل الماضي بإنكاره، واحترام المعلم بمعارضته. عندئذ نعم، المدرسة تستمر

طيلة الحياة. وإن ثقافة متجمدة في زمن مدرسي هي نفي الثقافة العلمية بالذات. لا يوجد علم إلا في مدرسة دائمة. وإن هذه المدرسة هي التي يفترض بالعلم أن يؤسسها. عندئذ ستنقلب الاهتمامات الاجتماعية انقلابا نهائيا: وسوف يكون المجتمع مصنوعا لأجل المدرسة، وليس المدرسة لأجل المجتمع» [253] ، إن هذا التأكيد على التشبث بالروح العلمي الذي لا يوجد إلا حيث ينتظم التصحيح الدائم للأخطاء، باعتباره الطريق الممكن الذي يتيح نمو المعارف هو ما يكافئ اتخاذ الباحث خرق العادة عادته المنتظمة كما عبر عنه ابن عربي وهو بالذات المسار الذي نحاول اختطاطه باستخدام المقاربة الإبستمولوجية.

وفي سياق هذه الوجهة نحونا نحو مقاربة سيرورة مفهوم التراث ضمن مستويين مختلفين هما:

- مستوى البنية السطحية للمفهوم التي تبرزه باعتباره لفظا، أو معطى لغويا، تدرج من الدلالة العامة على كل ما يقع ضمن الموروث أو الإرث، ليصل إلى دلالته الاصطلاحية التي تعبر

عن رغبة جماعية في ضبط معناه وتقييده بصورة نهائية، ولو أن هذا التقييد ظل دائما يسمح بنوع من الغموض والشفافية التي أبقت نية مستخدمي هذا المصطلح تتأرجح بين توضيح قصد المستخدم، واضفاء مزيد من الغموض عليه.

- مستوى البنية العميقة وهو الذي من شأنه أن يبرز مفهوم التراث باعتباره فعلا اجتماعيا بعيدا عن الإشارة أو المصطلح الذي رمز به إليه، ونعني بذلك أن مفهوم التراث هو معادل فعل نقل الخبرة المعرفية بين الأجيال والعصور، وهذه العملية ظلت موجودة، في مراحل التقدم وفي مراحل التأخر، في مراحل الاستقلال وفي مراحل الاحتلال الأجنبي، كما أن هذه العملية كانت دائما حاضرة عند القدماء وعند المتأخرين، وعند عرب النهضة، لكن مظهرها ومخبرها يختلفان من حقبة إلى أخرى. وقد سمحت هذه الرؤية بافتراض مفيد منهجيا مفاده أن مفهوم التراث دل على وجود عوائق معرفية لم يكن بمقدور أصحابها التعرف عليها [254] ، فالمتأخرون لم يعوا حقيقة العائق الذي حال دون استمرار المسار التجديدي للمعرفة في الثقافة العربية،

لكن توقفهم عن الإبداع وتعويضهم إياه بالاختصار والشرح والحواشي يوحي لنا بأنهم أضحوا أقل ثقة بمعارفهم، أو بما يسع جهازهم العقلي إنتاجه من معارف، الأمر الذي ساعد على تضخيم ثقتهم بأسلافهم.

وليس هناك في تاريخ المعرفة النقدية العربية ما يثبت أن هذا التضخم في الثقة بالأسلاف على حساب الثقة في النفس وجد ما يوقفه قبل أن تتحول هذه الثقة عند إنسان النهضة إلى ثقة بالأجنبي المتفوق بلغت حد الانبهار بمنجزاته الحضارية والثقافة، وهو الانبهار الذي لاقى عند البعض رد فعل عكسي أدى إلى الاحتماء بالأسلاف وإفراط الوثوق بتراثهم.

الحداثة والمفهوم

يثير الحديث عن الحداثة أسئلة متعددة تتعلق في المقام الأول ببدايتها ونهايتها [255] ، ونهتم هنا بالحداثة باعتبارها الحالة التي استطاعت الحضارة الغربية من خلالها الوصول إلى نقطة الانفصال النسبي عن أصولها القديمة ممثلة بالثقافة الاغريقية، ثم الانفصال عن المؤثرات

المختلفة التي ظهر مفعولها مع بدء الاحتكاك بإسبانيا العربية الاسلامية، وبالروابط الناشئة بين جنوبي ايطاليا والضفة الجنوبية للبحر الأبيض المتوسط، وهي تأثيرات لم تكن أوروبا قد تخلصت منها بصورة نهائية منذ القرن الثاني عشر، وحتى القرن الخامس عشر الميلاديين.

وحتى بداية القرن الواحد والعشرين لم تكن قضية انتهاء عصر الحداثة قد حسمت بطريقة لا يعود معها الحديث عن نظرية الحداثة، ونظريات التحدث يقفز إلى واجهة الاهتمام الفكري الغربي، بل إن بعض جوانب الحداثة التي ظلت بعيدة عن مرمى الدراسة العلمية مثلما هو الشأن بالنسبة لحداثة الحرب عادت من جديد لتصبح واحد من الموضوعات الأكثر إثارة للجدل في العلوم الاجتماعية [256] .

فتاريخ الغرب المعاصر الثقافي مازال مشرع الأبواب على الحداثة التي كانت موضوعه الأثير منذ أواخر القرن السابع عشر، ومن الصعب الحديث عن نظرية يمكن أن تبلغ ما بلغته نظرية الحداثة في التعبير عن مختلف أشكال وطرق وأنواع الأفكار والمناهج والأساليب التي أخرجت

كوامن الثقافة الغربية، وعبرت عن ممكناتها، وساعدت على تحقق مظاهر وجوانب مشروعها الظاهرة والباطنة [257] .

ضمن هذا السياق يمكن الاهتمام بالعلاقة الممكنة بين مختلف مظاهر وأنواع وأشكال التحديث التي أنجزت في المجتمعات الغربية منذ النهضة الأوروبية إلى مستهل القرن الواحد والعشرين، وبين أنساق المعرفة التي هيأت لوعي عمليات التحديث قبل وأثناء وبعد الشروع في عملية الانجاز المذكورة، وهي الأنساق التي نشأت كلها في أحضان إطار حضاري كلي عام هو الذي نشير إليه بتسمية "الحداثة" التي ينعت بها العصر أو مرحلة من مراحله [258] .

وإذا كان التفكير المؤدي إلى تأسيس الإبستيمولوجيا يعبر ببلاغة عن ارادة الفصل بين أنساق العلم المعرفية، وبين أنساق المعرفة الأخرى الضرورية لتتبع حالة الحضارة، الطامحة إلى التكفل بما تحتاج إليه في مجال التوقع والتنبؤ بما هو حيوي ولازم من أنواع المبادرات المجددة أو المصححة لمسار واستيراتيجية تلك الحضارة، فإن الفكر الذي أخذ على عاتقه هذه

المهمة التي آدت إلى إيجاد الإبستيمولوجيا نفسها لم يخرج في حقيقة أمره عن النسق القديم المستمر الحريص على معرفة المعرفة ووصف نظمها وآلياتها والتعريف بأفعالها، ونعني بالنسق القديم ما عرف تحت اسم "نظرية المعرفة" [259] .

إن ايجاد الإبستيمولوجيا كان، في حينه، ضربا من أضرب تحديث نظم المعرفة، بعد أن تم اكتشاف التباعد التدريجي بين ميزات العلم وسيرورته ونظمه، التي تزداد دقة وصرامة بالموازاة مع توسعها الكبير، وتفرعها المستمر. وقد انتبه صانعو النظرية المهتمة بوصف العلم إلى ضرورة ايجاد نظام موضوعي لتحليل المعرفة "الموضوعية" أي المعرفة العلمية، وذلك بالانطلاق من مسلمة أولى تقول بأنها منتوج من صنع الانسان الذي يظل بحاجة مستمرة إلى تصحيح أخطائه الخاصة، وتجديد يقظته العقلية، وتجاوز العقبات والعوائق النابعة من ذاته، المنغرزة ضمن بنية معرفته [260] .

إن تتبع هذا التسلسل في العلاقة بين نظرية المعرفة، وشكلها المتطور الجديد المعبر عنه

بالإبستيمولوجيا [261] ، يقودنا حتما إلى البحث عن إطار عام يرسم حدود القرابة الممكنة بين المنظومتين اللتين تلتقيان في بناء موضوع كل منها، وهو المعرفة والمعرفة العلمية، وهما المنظومة التقليدية المعروفة باسم نظرية المعرفة، ورديفتها ونظيرتها الحديثة المعروفة باسم الإبستيمولوجيا. وهذه العلاقة التي ظاهرها الانفصال بين نظام يصف العلم وحده (الإبستيمولوجيا) ونظام يصف المعرفة في عمومها (نظرية المعرفة) لها جانب آخر عميق يتمثل في الاتصال بين نظرية المعرفة والإبستيمولوجيا ضمن نسق حضاري عام هو الحداثة. لأن الحداثة تتصل بالتراث الاغريقي القديم، وتنفصل عنه، تستوعبه وتنقده، تستثمر جوانب منه وتتجاوزه فتنهي مهمته، وتحقق القطيعة النهائية معه.

لقد كان البحث عن إطار العلاقة بين التراث والحداثة ضمن سيرورة الثقافة الغربية ضروريا للبحث عن أسئلة العلاقة بين التراث والحداثة ضمن سيرورة الثقافة العربية، لسبب وجيه يتمثل في وحدة مسار الثقافتين ضمن توجيه

كلي يحكم جميع أنواع النشاط الانساني المعاصر ألا وهو سيرورة العلم. ولأن الثقافة العربية التي وجدت نفسا قاصرة عن أداء وظيفتها الاجتماعية، وعن بناء مسارها الخاص قد لجأت بصورة معلنة إلى الثقافة الغربية تستعين بها من خلال وسيط رئيس وفاعل هو العلم، فالعلم أرغم جميع مكونات الثقافة العربية الاجتماعية والايديولوجية على التسليم بوظيفته الحيوية الضرورية لأي عملية نهوض أو نمو.

ومع أن الفلسفة الغربية المعاصرة لا تتحدث عن الحداثة باعتبارها نظرية المعرفة المعاصرة التي ساعدت العلم على البقاء، بالرغم من تعدد منابعها، وبعد بعض هذه المنابع عن سيرورته، بل ومناقضة البعض الآخر لروحه، ومحاولة بعض الاتجاهات المعبرة عنها، أو عن إرادة تجاوزها [262] خلال المرحلة المتأخرة التي يطلق عليها اسم "مرحلة ما بعد الحداثة" فإن روحية الحداثة وروحية العلم نفسه حافظتا دائما على وضعهما الجدلي الذي سمح باستمرار تطور أشكال التحديث داخل مجالات العلم وخارجها.

وربما سمح هذا الوضع بنمو النزعة إلى

التحديث وتقويتها واستمرارها لدى أصحاب الاتجاهات الحداثية المنفتحة على الموروث المحلي القديم على حد سواء، لأن هؤلاء وأولئك استطاعوا الانخراط في تيار النهضة العربية الذي لم يكن له أي سبيل للاختيار والفصل بين العلم والحداثة، بالنظر لما بينهما من تداخل، وبالرغم مما بينهما من تباعد في بعض الجوانب.

وبسبب ذلك تغلغلت أفكار التحديث في صلب الفعل العقلي العربي، سواء أتعلق الأمر بالفعل العقلي المحاكي للسلف وتراثهم، أم بالفعل العقلي المحاكي لتراث الغرب، حدث ذلك بمصاحبة تغلغل أدوات التفكير العلمي والعقلي في أبنية التفكير المؤسس وفق محاكاة أنموذج السلف، تغلغلها في أبنية التفكير المؤسس اعتمادا على محاكاة أنموذج التحديث الغربي.

لكن الاتجاهات المنضوية تحت راية هذين الرافدين الرئيسين لم تعبر بوضوح كاف عن اقتناع مكوناتهما بتحقيق كل ما تحتاج إليه الذات من الرضى عن الذات الضروري لتجاوز وضع القصور الأول الذي مهد الطريق لظهور الوعي الذي أدى إلى البدء بتصور وانجاز مشروع النهضة

العربية، والوصول إلى مرحلة متقدمة من التحديث الشامل تعيد لنظم الثقافة العربية وضعية التوازن والاستقرار التي لابد منها لإكمال بناء هيكل الثقافة العربية الجديد، الذي يتيح تكفلها الذاتي بصياغة أسئلة وضعها الأنطولوجي، وواقعها الاجتماعي، كما يكفل توفر القدرة على الإجابة عن تلك الأسئلة لديها.

إن الإشكالية العامة التي طبعت كل مسار تأسيس الحداثة العربية التاريخي –باعتبار الحداثة غاية مشروع التحديث المعلنة عند البعض، والمسكوت عنها، أو المعبر عن رفضها من البعض الآخر- تعبر عن وجودها من خلال زوج إبستيمولوجي يرسم بجلاء وضع الثقافة والعقل العربيين اللذين شرع في ترميمهما وتجديدهما منذ بداية النهضة، هذا الزوج الذي عبر عن استقطاب المشاعر القومية للذات، مما أدى إلى وضوح وتأكيد الشعور بالحاجة إلى إنضاج جانب الخصوصية في المشروع العربي، كما عبر في المقابل، وبالقدر نفسه عن تأكيد الشعور بالحاجة إلى الانخراط التام والتدريجي في الرؤية والموقف الكونيين للإنسانية المعاصرة.

إن تشكل الحداثة في الحياة العربية استقطب اتجاهات الوعي –وخصوصا نمطي الوعي: الجمالي، والنقدي القارئ للجمال- وحكم مفهوم التراث والمسألة التراثية بصورة عامة بقيود شملت سيرورة المعرفة، وطبعت عملياتها. فالحداثة أسند إليها دور المثال الناجح، والمرجع الآتي من المستقبل، الذي يفترض أن يحاكى، بينما هي في أسسها العامة نمط مخصوص هو عبارة عن تمثيل للتأثير الغربي، كما أنه لم يزد في بعض أحايينه على أن يكون ثمرة باهتة لمحاكاة الموروث الأوروبي القديم منه والحديث بمسوغ العقلانية.

هذا الدور الذي اضطلعت به الحداثة جعل منها معادلا لنظرية معرفة لا تستند إلى مذهب أو تعبر عن فلسفة واضحة في الوجود، بل إنها كانت عبارة عن نظرية لا تريد أن تكشف عن نفسها، لأن الكشف عنها مناف لمعناها ووجودها وربما أدى غموض مسعاها، وتخفيه إلى تعقيد المسائل التي كانت بسيطة في بداية تأسيس المشروع العربي: مشروع النهضة، الذي لم يكن يفترض تعقد أطروحاته

النظرية. لكن الانتقال من مشروع النهضة إلى مشروع الحداثة أدى إلى إدخال الحداثة باعتبارها نظام معرفة يسير هذا المشروع معيدا صياغة مبادئه ومنطلقاته، ومحددا من جديد أهدافه واستراتيجياته.

وقد ظهر هذا التوجه في مجال النقد الأدبي الذي تخلى بدون مبررات عقلانية – أخرى غير الرومنسية والبحث عن الإبداع- عن مسار إحياء الأدب العربي الذي بدأ الأدباء بجنون ثماره في مجالات الخبرة الجمالية، واكتساب تقنيات الكتابة وتطويرها، وبناء اللغة الشعرية، وتشكيل المعجم الجديد للشعر العربي. وقد استند هذا التخلي إلى رغبة شعراء مثل المهجريين ونقاد مثل جماعة الديوان في تحديث النظرة إلى الشعر، التي لم تسر في الطريق الإحيائي نفسه الذي أدى إلى ترميم وتجديد التقاليد الأدبية، وإنما اتجهت أكثر نحو الاتسام بنزعة الاقتراب من الواقع، والانطواء على الذات في بعدها الحاضر على حساب بعدها الماضي في بعض الأحيان.

الفصـل الرابـع:

"ما قبل" النهضة العربية: سقوط المعرفة

قدم ابن خلدون في مقدمته الشهيرة معاينة متشائمة لمعارف عصره، غير أنها مفيدة، فقد لاحظ بعمق كيف أن نظام المعرفة السائد لم يعد بوسعه تأهيل الإنسان لوظائف المعرفة كما كان عليه الحال من قبل، لأن العلم والتعليم أضحيا أقل قدرة على تأهيل المتعلم لتحصيل المعارف من المؤلفين، أو من المعلمين إذا لم يكن ممن نضجت معرفته.

فقد كان القصور الوظيفي والبنيوي يتخلل حقل المعرفة. وفي عده عيوب التعليم التي ترتبط بهذا الخلل أكد ابن خلدون أن "من كان مرباه بالعسف والقهر من المتعلمين أو المماليك أو الخدم، سطا به القهر وضيق على النفس في انبساطها، وذهب بنشاطها ودعاه إلى الكسل، وحمل على الكذب والخبث، وهو التظاهر بغير ما في ضميره، خوفا من انبساط الأيدي بالقهر عليه، وعلمه المكر والخديعة لذلك، وصارت له هذه عادة

وخلقا، وفسدت معاني الإنسانية التي له من حيث الاجتماع والتمدن، وهي الحمية والمدافعة عن نفسه أو منزله. وصار عيالا على غيره في ذلك. بل وكسلت النفس عن اكتساب الفضائل والخلق الجميل. فانقبضت عن غايتها ومد انسانيتها، فارتكس وعاد في أسفل السافلين. وهذا حدث لكل أمة حصلت في قبضة القهر ونال منها العسف، واعتبر في كل من يملك أمره عليه، ولا تكون الملكة الكافلة له رفيقة به. وتجد ذلك فيهم استقراء (...) فينبغي للمعلم في متعلمه والوالد في ولده أن لا يستبدوا عليهم في التأديب" [263]

ويبدو في هذا النص حرص ابن خلدون على ربط المعرفة بالاجتماع والتمدن ربطا يبين أن فساد أحدهما ينجم عنه فساد عام في كل مجالات الحياة. أما من الناحية الإجرائية أو الفنية فينسب ابن خلدون أسباب ضعف المعرفة العربية ونظم تعليمها إلى عوامل خمسة:

- غياب النظرة الكلية للمعرفة والعلم التي من شأنها أن تقود نشاط العلماء في العلوم، وتمنع من التوسع في العلوم الآلية الوسيطة التي هي

مجرد وسائل. [264]

- الانشغال بما هو صناعي محدد عن الفكر الطبيعي ذي الفضاء الواسع الذي يفطر عليه الإنسان. [265]

- اعتماد المتأخرين طريقة الاختصار الذي أدى إلى فساد في التعليم وإخلال بالتحصيل بسبب تزاحم المعاني، وعدم القدرة على تحديد المسائل انطلاقا منها، وقد أدت هذه الصعوبة إلى قطع المتعلمين عن تحصيل الملكات النافعة مما حال دون تمكنها لديهم [266] .

- توسع مادة التعليم بكثرة التآليف واختلاف الاصطلاحات، وتعدد طريقها. [267]

- انحسار العلم والتعليم عن بعض أجزاء بلاد العرب مثل ما كان شأن الانـدلس والمغرب [268] .

فنظام المعرفة العربي بدأ يشهد، حسب نظرة ابن خلدون، توسعا وفوضى على مستوى البنية (التأليف)، وقصورا مزمنا في الوظيفة (التعليم)، ولعل أهم ما اعترى هذا النظام من قصور، حسب ما نفهمه من نظرة ابن خلدون، هو أنه لم يتوصل إلى إنتاج نوع من الوعي الذاتي الناظم

الخاص به، ولم يستطع القيام بوظيفة الرقابة على مساره الخاص، فانفلت بذلك مساره من يد أصحابه، وربما أدى به ذلك الوضع إلى العجز - ولو بصورة جزئية- عن أداء وظيفته النوعية الدقيقة. وهو عجز بدت مظاهره أكثر وضوحا في مجال التعليم، بينما خفيت في مجال التأليف لصعوبة التنبه إليها فيه وإضاعة الروح العلمية.

ولو تفحصنا حقيقة وضع المعرفة العربية القديمة لوجدنا أن الفعل الثقافي، أي فعل المعرفة عند العرب المسلمين، شهد تحولا لم يقدّر خطره في حينه نوعا من التقدير يفضي إلى تصحيح مظاهر هذا الاختلال الذي أشار إليه ابن خلدون متأخرا، فقد أصبح الفعل العقلي العربي أضعف من أن يستأنف أو يصحح مسار المعارف السالفة ويقف على أسباب ضعفها، وهذا الوضع يكشف عن كونه لم يعد يستطيع استيعاب تلك المعارف نوعا من الاستيعاب الكلي الذي يمتلك صاحبه القدرة على االتحليل والتركيب، وإعادة تنظيم المعارف السابقة لصنع مسار منهجي جديد واستحداث الجهاز المعرفي الذي يتطلبه.

ولعلنا لا نبالغ إذا ما قلنا إن الفعل العقلي

العربي القديم بدأ يفقد موضوعه، فاستغنى عن عملية بنائه، وعوضها بالمعرفة الناجزة القديمة [269] ، وبذلك تحول منهجه من منهج يقوم على رؤية تنشد الإضافة، إلى منهج يأخذ الجزئيات فيعمد إلى تمطيط مضامينها إن كانت كثيفة، أو تقليص تلك المضامين إن هي بدت له مركبة معقدة، فهذا العقل افتتح بذلك، بقصد من أهله أو من دون قصدهم سيرورة جديدة تماما تتجه نحو فقدان إنتاجيته السالفة، وتعويضها بنوع من التكديس الذي أدى إلى تضخم تراكم المعارف وتغيير سلم تراتبها نحو الضعف، فمن المختصرات إلى الشروح والحواشي، وهكذا تضخمت العبارة في الوقت الذي لم يزدد المعنى الأصلي الذي تريد بسطه إلا تقلصا وتضاؤلا.

فإذا ما فحصنا حالة الأدب والنقد رأينا أن الناقد العربي القديم انتبه إلى ما يوازي هذه النظرة حين تناول العلاقة بين الأدب والنقد، وميز بين شروط الكتابة عند الأدباء من جانب وشروط القراءة لدى نظرائهم من النقاد والعلماء بالشعر من جانب آخر [270] . فلقد خطت الأولى بالأدب خطوة تتفق وطبيعة التعبير التلقائية عن الحياة

المدنية التي كانت قد استتمت استقرارها، وتمكنت من أن تصبح بيئة الشعراء التي تنفرد بموضوعاتها الخاصة، مغرية إياهـم بانتهـاج طريقتـها في الحيـاة، واستنباط أساليبهم من خصائصها وسماتها [271] .

غير أن العلماء بالشعر حافظوا باستمرار على وفاء ما انفك يزداد سلبية نحو التقاليد الأدبية والجمالية العربية البدوية القديمة، الأمر الذي أفضى مع طول العهد، إلى تفاوت مطرد بين رؤية الشاعر وأدواته من جانب، ورؤية الناقد أو العالم وأدواته من جانب لآخر، فقصر ذلك التفاوت المخل بالنقد عن مهمة متابعة العمل الأدبي وتقديره، وتهيئة البيئة الثقافية لتقبله، كما قعد دون توجيهه الوجهة التي تتناسب وشروط الحياة المستجدة عصرئذ.

وربما لم يتمكن الأدباء من توجيه هذه النزعة المدينية الرقيقة نحو أبعاد إنسانية وفكرية تجعل منها وسيلة ناجعة لإنتاج تجارب الجمال التي من شأنها أن تساهم في المحافظة على التوازن البنيوي والوظيفي للمجتمع، وتساعد على بلورة اتجاهه نحو أشكال التغيير الإيجابية، ولعل مظهر

هذا الضعف يتجلى في فقر آنواع الأدب الموضوعية، الشعرية منها والنثرية، الأمر الذي لم يساعد حينذاك على تزويد الثقافة العربية الإسلامية بمثل هذا البعد المفقود.

فوضع الثقافة العربية الإشكالي لا يعود من الناحية التاريخية إلى عصر الانحطاط وحسب، بل هو أقرب إلى الخاصة التي تميز بنية الثقافة العربية وترتبط بتحولها من ثقافة خاصة بالعرب إلى ثقافة ذات طابع عالمي تستلهم الإسلام، وترتبط ارتباطا نقديا بما سبقه، وبما استثاره من اتجاهات مختلفة، مباينة، وقد شهد العصر العبـاسي أبرز تلك الاتجاهـات فتغير الذوق الجمالي متأثرا بما حدث من تغيير في الحياة الاجتماعية ونظمها بعد أن اختلطت الشعوب ونشأت المدن الكبيرة، وحملت سكانها عاداتهم وتقاليدهم الناشئة على قدر متزايد من التأنق والنعومة ورقة المشاعر، الأمر الذي برز معه نوع من الصراع بين الماضي والواقع، لأن ذوق العرب الماضين بقي حاضرا لدى كثير من الشعراء ونقاد الشعر، مقدما في بعض الأحيان على ما سواه من الشعر الجديد أو متخذا شكل موروث لغوي لا

غنى للشاعر المحدث عنه [272] .

وما دام للشاعر الجديد ذوق المدينة وذهن هو أقرب إلى معاني حياتها وشؤونها اليومية، فليس غريبا أن يدرك ببداهته وتجربته الناشئة حقيقة أن تقليد الأسلاف لا يهيئ لصاحبه من المتأخرين ما يضاهي به قدرتهم، أو يبز به بلاغتهم، وقد يعسر عليه أن يفوق بعبارته تعبيرهم عن مناحي حياتهم، وعناصر بيئتهم، فضلا عن تحقيقه درجة صدق ذلك التعبير وقوته. والسبب في ذلك أن شاعر المدينة لا يعيش تلك المعاني بالنمط البدوي ذاته، وإنما هو يشق على نفسه من أجل أن يعرفها، ويتمثلها في نفسه مستعينا بما رسب في أغوارها من بقايا موروث الماضي في مستوياته المختلفة، وفي روابطه الروحية والفكرية والفنية العميقة [273] .

وقد دفع التغيير الشاعر الجديد إلى التوجه بفكره نحو شعره، واتخذ هذا التوجه في بعض الأحيان، شكل بحث تناول الموضوعات الفنية وضرورة تعديل ما احتاج منها إلى تعديل مثل البحور والأوزان، ومثل البديع عند مسلم بن الوليد أو المعجم والدلالة والمعنى الشعري كما

كان شأن أبي تمام، إلى غير ذلك من وجوه التعديل عند شعراء العصر ونقاده، الأمر الذي يعني حدوث أعراف جديدة لم تكن معروفة عند القدماء [274] .

لكن بداية اهتمام العرب بالمعرفة في العصر الحديث، ولا سيما المعرفة الأدبية منها جاءت ضمن شروط مختلفة، فالشاعر العربي الذي عاش بداية "عصر النهضة" افتقر إلى الإحساس بانتمائه على كيانه الاجتماعي المدني، بعد أن أضحت المدينة وسطا ثقافيا جافا عقيما، وضعف ارتباطه بموروث عصره الشعري-ونعني بعصره ما سمي عصر الانحطاط أو الضعف، الذي رسف في أغلال صنعة باهتة مكرورة- وانقطعت صلته بموروث الشعر العربي في العصور الأقدم، فجهله أو كاد بصورة توشك أن تكون تامة. الأمر الذي أوقف تيار الجدل الخصب بين القديم والمحدث، وكان هذا التيار قد شغل أهل العصر العباسي الأول فأغنى بحثهم وإبداعهم حيويته [275] .

واتجه الشعراء العرب نحو اكتشاف الموروث العربي القديم وتصنيفه واستخلاص مقاييس نقدية وذوقية "جديدة" منه، وقد تأثر هؤلاء بما

لاحظوه من أحوال الغزاة الغربيين ولاسيما الفرنسيين منهم، وما رأوا منهم من انفتاح النفوس والعقول، وتعدد أنواع الأدب بما يزيد عما عرفوا من أنواعه القديمة، فراعوا فيما صنفوا حاجتهم الذاتية القومية والنفسية إلى مجال يحيي موات القلوب، ويثير النشاط في النفوس الخاملة، ويشارك في العمل الضروري الذي قضى به إصلاح حال الإنسان والنظر في بناء المجتمع.

وبذلك لم تقتصر وظيفة المعرفة العربية الحديثة الناشئة على استئناف الإبداع من حيث وقف الشعراء العباسيون، ومن جاء بعدهم، أو على تحسين شروط إنتاج النص الأدبي النهضوي الجديد، بل تعدت هذه الوظيفة تلك المهمة إلى مهمة إضافية أخرى هي اقتباس ما يفتقر إليه الأدب العربي من خارج الثقافة العربية، وإعادة بناء النظرة إلى القديم على أسس ثقافة أقدر على نقده وتجاوزه هي الثقافة العربية النهضوية المعدلة. وكان هذا الطموح في مطلع النهضة جريئا، لا تسنده خلفية نظرية واضحة، كما أن نجاحه باعتباره نواة مشروع طموح لم يكن

مضمونا.

حداثة المفهوم وطابعه التكويني

ترددت لفظة "التراث" على ألسنة المتكلمين في قضايا الأدب والنقد منذ فجر النهضة العربية، ولم يعرف ذلك الاستخدام من قبل، لأن الموروث من الشعر، وإن كان موضوع تأريخ لمواده أو قضاياه المبثوثة في النصوص الأدبية نفسها، وفي نصوص النقد الأدبي التي تصفها أو تحاكمها، إلا أنه لم ينل حظه من الاصطلاح، إذ لم يسجل في تاريخ الثقافة والأدب أن القدماء عمدوا إلى تكثيف التعبير عنه في كلمة واحدة تتولى بمفردها حمل كل دلالاته في الخطاب العربي القديم.

ومع أن لفظة "التراث" من الألفاظ القديمة [276]، إلا أنها من أقل ألفاظ العرب استعمالا إذ لم ترد في القرآن الكريم سوى مرة واحدة في سورة الفجر [277]، غير أنها بدأت في الظهور مع بزوغ فجر النهضة ضمن الخطاب الأدبي والنقدي، بعد أن غمرت الخطابين الديني والسياسي. وقد ظلت دلالتها فقيرة إلى التحديد الدقيق، لكنها

تضمنت الإشارة إلى كل ما ينسب إلى القدماء من شعر أو نثر، وشيئا فشيئا تطورت هذه الدلالة وأخذت وضع المسلمة المقبولة على نطاق واسع، حتى غطى حضورها نطاق المعرفة العربية الحديثة بكل أنواعها، من دون أن يؤدي ذلك التوسع إلى مناقشة مضمونها أو نقده ومراجعته، ولم يتضمن خطاب مستخدميها ما ينم عن شعورهم بالحاجة إلى مناقشة جدوى استخدامها، أو طبيعة هذا الاستخدام، الأمر الذي يبين أن هذا السكوت هو نتيجة الاستخدام التلقائي البسيط للكلمة.

وعلى هذا النحو يمكن القول إن كلمة "التراث" المستخدمة بصيغتها المعرَّفة أوحت – سواء أقصد أصحابها أم لم يقصدوا – بأن معناها لم يتضمن بعد عناصر الخلاف. وفي مقابل ذلك احتوت الكلمة على ما أضفى عليها هالة من التقدير أو التوقير العفوي، الذي لا يحتاج معه إلى تقديم، ولا يستدعي أن يعقبه تعليل، وربما أخّر ذلك واضعي هذا المصطلح الخطير أو صرفهم عن محاولة مقاربة معناه وتحديد دلالته، وشروط استخدامه الذاتي والموضوعي. والذي يعنينا من

كل ذلك هو أن التراث حاضر في الاستعمال، وأن تسميته متفق عليها في الخطاب، أما شخصيته ومكانه وزمانه فهي أمور لم تقيد، بل إن مادته لتتسع حتى أن أحدا لا يدري بالضبط من أين تبدأ، ولا إلى أين تنتهي [278] ؟

ويشير المعنى الأصلي لكلمة التراث الواردة في النص القرآني إلى ما هو دنيوي، أي ما هو صالح لاستهلاكه بينهم، ويصدر هذا السلوك عن الجشع، وينبع من رغبة غير مكبوحة، وقد ورد في معناه السياقي مقرونا بدلالة سلبية، لكن كلمة التراث في الخطاب العربي النهضوي ترد، في العادة، مقترنة بمعنى الاعتزاز والوحدة والارتباط الوثيق بالأسلاف، وفي سياق الحنين إلى الماضي المجيد.

وربما كان الرابط الوحيد بين المعنى القرآني للكلمة ومعناها في خطاب عصر النهضة هو هذه الشدة التي توحد المعنيين في الدرجة، مما يمكن أن يفسر الطابع الحماسي للكلمة، وقوة العاطفة التي تشحن بها، وقوة الانفعال الذي يثور حولها في الاستخدام السياسي والإيديولوجي، مما يوهم أحيانا بأن مصطلح تراث

وضع ليحمل معنى القومية العربية بكل آبعاده ومضامينه، مع العلم أن كلمة التراث تعني الموروث الفقهي والديني عامة، وتحمل بذلك دلالة ايديولوجية إسلامية عند بعض مستخدميها، كما أنها تتعدى الإسلام إلى ما سبقه من عصور، وتتجاوز حدود شبه الجزيرة العربية إلى بلاد الرافدين، ومصر الفراعنة، وغيرهما من البلاد [279] .

وقد اعترت بعض الأدباء المصريين والسوريين حيرة واضحة عندما شعروا بضرورة ضبط نسب هذا التراث، والتعبير من خلاله عن الانتماء الحضاري والثقافي للشعب أو الأمة، وطرحت مسألة الهوية نفسها عندهم بصورة متفاوتة، الأمر الذي يؤكد الارتباط الوثيق بين دلالة المصطلح، والاعتبارات الدائمة أو الظرفية الخاصة بالبلد، أو المرحلة التاريخية، والظروف الخاصة بذات الأديب أو الناقد، أو رجل السياسة،...الخ.

ولعلنا نشعر بقوة هذه الحيرة عندما نستقرئ التفاوت المشار إليه في المرحلة الأولى مع محمود سامي البارودي، أو حسين المرصفي، ونقارن بين الاستقرار عند هؤلاء، والاضطراب

الملحوظ في مرحلة لاحقة كما هو الشأن عند توفيق الحكيم أو عباس محمود العقاد، ونجيب محفوظ [280] ، ولعلنا هنا أمام لحظتين مختلفتين مميزتين: إحداهما تعبر عن مرحلة يمكن أن نطلق عليها صفة النهضة، كما هو مألوف في الخطاب العربي المعاصر، ونميز فيها صفة الغيرة من الغرب، ومحاولة الانفصال عنه عبر تقليده. والثانية يمكن أن نطلق عليها مرحلة الحداثة أو الانفعال بالغرب، وتوظيف معطيات ثقافته بغرض إنتاج بديل مختلف عنه، وعن التراث العربي في آن واحد.

أما المرحلة الأولى فيمكن القول إنها تمتد من بداية النهضة إلى غاية ثورة 1919 م في مصر، بينما تبدأ المرحلة الثانية من هذا التاريخ إلى نهاية الحرب العالمية الثانية، وقد تميز مفهوم كلمة التراث في المرحلة الأولى بالتلقائية، والبساطة، والاستقرار والعموم، بينما تميز مفهوم الكلمة في المرحلة الثانية بالاضطراب، والتفاوت، والتعقيد، وبدأ الميل إلى رصده من الخارج، وبنائه باعتباره موضوع بحث وتأمل من قبل الذات العربية. وبدلا من كونه ملهم اعتزاز،

ومصدر فخر في المرحلة الأولى، حلت نظرة جديدة إليه محل النظرة المذكورة في المرحلة الثانية، معتبرة إياه موضع إشكال، وعامل حيرة، وبدأ الشعور بالانفصال عنه في التنامي تدريجا، من أجل فصل هوية الذات الحاضرة عن تأثير الأسلاف السلبي في كثير من الأحيان.

والسبب في حدوث هذا التطور يعود في الأغلب الأعم إلى كون مفهوم التراث حدد في المرحلة الأولى استنادا إلى مفهوم ذي طابع تمهيدي ُحمِّل رؤية العرب إلى التراث وهو مفهوم الإحياء، بينما استند المفهوم نفسه في المرحلة الثانية إلى مضامين مفهومي الحداثة والعصرية [281].

ففي بداية النهضة كان العربي أشد ما يكون حرصا على امتلاك إرث أسلافه، والتمتع بملكيته واستغلاله، أما عندما تطورت أحواله العامة، وأحس من نفسه قدرا من النضوج، وطمح إلى الاستقلال بنفسه وإرادته ووعيه، فقد مال إلى الانفصال عن تأثير ذلكم التراث، وهكذا يمكن التنبه إلى أن مفهوم التراث هو في كلتا الحالين شأن خاص من شؤون الذات العربية، وليس من

شؤون القدماء، بل إن تصورنا عن القدماء يلزم أهل هذا العصر أكثر مما يلزم القدماء موضوع التصور.

من هنا يمكن القول إن مفهوم التراث منتج خاص من المنتجات التي انفرد بصنعها وحيازتها العقل العربي الحديث، وهو لهذا الاعتبار بالذات، يعد أداة معرفة من أدوات إدراك الذات العربية لذاتها، ويحتسب ضمن جملة الأدوات الأخرى التي تُسخَّر وإياه لخدمة أهداف هذه الذات في معرفة ما يقع داخلها أو خارجها. فقد لا يتاح لنا الفصل في طبيعة هذا المفهوم وتكوينه ووظيفته إلا ضمن المنظومة العامة التي يشكل جزءا منها، ولهذا السبب لا يعقل أن تتيسر دراسة مفهوم التراث ضمن سياق آخر غير السياق الذي ذكرناه وهو سياق النهضة العربية الحديثة.

ولا يفوتنا أن نشير في هذا المقام، إلى كوننا لا نعود عند إثارة موضوع النهضة إلى طرح السؤال عن أول من أطلق هذه الصفة على الفعل العربي الذي ينشد بناء حياة عربية جديدة، لأننا نحاول أن نصف وعيا ما فتئ يتنامى عند العرب بضرورة يقظة العقل وحيوية الروح ونشاط الجسم

عند الفرد، وتماسك بنيان المجتمع وانسجامه، وقدرته على التضامن والتعاون في كل ما يعرض له ولأفراده من المهمات وأضرب التغيير، ولا شك أن هذا الوعي تحرر من قيوده على عهد الثورة العرابية " لأنه العهد الذي زالت فيه موانع النهضة بعض الزوال ونشأت فيه بواعثها بعض النشوء" [282] .

أما عندما نربط النهضة بالتراث فإننا نشير إلى هذا التمسك عند الإنسان النهضوي بالمنجزات الجماعية التي تربط بين عرب الماضي وعرب الحاضر، وهو تمسك بتراث يتيح معاينة قدرة الأسلاف الفذة على العمل الجماعي الذي أتاح إنجاز ما هو مشترك بينهم، وما حق للمجتمع والأمة أن تنسبه إلى نفسها، وأن تورث نسبته أيضا لمن هو مقبل من الأجيال [283] . غير أن المبالغة والغلو في تقدير هذه العلاقة بين الماضي والحاضر هي ما جعل كثيرا من العرب يتجاوزون حدود الفخر بمنجزات الأسلاف إلى السقوط في فخ الافتتان والانبهار بها، مما أفضى بالبعض إلى تقديسها.

ومن زاوية معاكسة يمكن التنويه بما ضمّه

مفهوم التراث العربي الحديث من عناصر تترجم تفاعل التراث العربي الإسلامي مع قديم التراث الغربي وحديثه في آن واحد، وهي إشارة لا مناص من أخذها بعين الاعتبار عند فحص التوجه المزدوج للعرب نحو الماضي ممثلا بالتراث الذي يحتوي التأثير اليوناني، ونحو المستقبل ممثلا بالثقافة العالمية الغربية التي تمر بدورها عبر التراث العربي. [284]

تكوين المفهوم: أنماط القراءة.

تسمح معاينة وضع المعرفة العربية الحديثة بملاحظة تأخرها الكبير في مجال استكمال الدراسة الموضوعية لمفهوم التراث، وربما انشغل الدارسون بنمط الدراسة الغالب الذي ظهر على يد المستشرقين ليعرف نضوجه عند طه حسين، وهذا النمط موضوعه مواد الموروث نفسها، أي النصوص القديمة، تحقيقا وتفسيرا، وهذا ما يصدق في الأقل على حقل النقد الأدبي الذي تناول النصوص الشعرية بصورة خاصة، ومن جانب ما يعبر عدم ضبط موضوعات مثل "حدود المفهوم ومضمونه" و"آليات استخدامه" و "ملابسات تكوينه" عن عدم التفات الدارس

العربي بصورة كافية نحو بنية المعرفة الحديثة وتكوينها ووظيفتها.. إلخ.

فمعاينة هذا النقص الموضوعي الملحوظ في رصد ودراسة واقع المعرفة العربية الحديثة التجريبي من جهة، وتثبتنا من غياب النظرة الكلية في مسعى صياغة إشكاليته نظريا – حتى الحرب الكبرى في الأقل- من جهة ثانية، هما العاملان اللذان دفعا بنا إلى تقصي مواد هذا الموضوع البكر، ونعني به موضوع تجلي مفهوم التراث في الاستعمال المعرفي باعتباره واحدا من أشد أدوات المعرفة خطورة، ومن أكثرها إثارة للجدل في تاريخ المعرفة النهضوية العربية.

فبغرض المساهمة الجزئية في عملية تأسيس العقل العربي الحديث [285] ، ودعم تبصره بضرورة انخراطه في سياقه الإنساني المعاصر، وتحقيق كونيته، انعقد عزمنا على أن ننهض بمهمة جمع شروط هذا المسعى، متوسلين بوصف بنية مفهوم التراث ووضعه ضمن سياقه التاريخي الحضاري من جانب، وضمن سيرورة المعرفة الإنسانية التي يعد الواقع العربي المعاصر أحد مصادرها الثابتة.

وللشروع في هذه المبادرة قمنا أولا بما يمكن أن ندعوه "عملية بناء الموضوع"، على اعتبار أن اتجاه دارس التراث، عربيا أم أجنبيا، كان في الأغلب نحو مادة بعينها، أو جملة من مواد التراث ضمن حقل معين، وعصر بذاته.

لقد رسخ في أذهان الكثير من الدارسين أن مفهوم التراث يرتبط بلفظة "تراث"، وبسبب هذا التصور بدأ البحث في تحديد نقطة ظهور المفهوم التي ارتبطت عند من جرب هذه المحاولة بعصر النهضة وحده [286] ، ولتلافي الوقوع في هذا المطب، لجأنا إلى نقل مجال البحث من لفظة "تراث" ومحيطها، أي كل الألفاظ التي تقترن بها بالاشتقاق أو سواه، إلى مجال النصوص وأنساقها، والتصرف النهضوي فيها، وكان القصد من هذا الإجراء أن نتتبع كيفية اقتران مفهوم التراث بشبكة من الممارسات وأضرب السلوك التي لم يشغل العقل العربي القديم نفسه بأن ينتج لها ضربا من المعادلة التي تعبر عنها في مجال التصور، وبذلك توجهنا نحو نمط من الظواهر قد ترتبط من قريب أو بعيد بتصرف اللاحق في السابق [287] فقادنا الاستقراء إلى نتيجة مفادها

أن رسم العلاقة بين الأنساق النصية القديمة والإنسان العربي في "عصره الخاص به" هو ظاهرة تناولها المتناولون من النقاد القدامى بالاهتمام وبصورة مكثفة، غير أن هؤلاء لم يزيدوا فيما نرى عن وضعها ضمن أنساق نظرية مستقل بعضها نسبيا عن البعض الآخر، ولم يكن نظام تلك الأنساق غير المترابط ليسمح للنقاد العرب القدامى بالتوصل إلى نوع من الوعي أو بتوضيح الاهتمام لديهم بتوحيد هوية النصوص القديمة، أو بربطها بأنظمة كلية متصورة، شبيهة بما أطلق عليه الغربيون في العصور الحديثة اسم "التقاليد الأدبية".

وقد ميزنا من هذه الأنساق المعرفية زوجين متقابلين وربما متضادين يحيلان على سلوكين هما: سلوك الاندماج في حياة السلف، تقمصها والذوبان فيها، وسلوك الانسلاخ من تلك الحياة والرغبة في الانفصال والاستقلال عنها. الزوج الأول يضم نسقين مهمين هما: نسق السرقة الأدبية. ونسق الانتحال. وهما يشتركان في عنصر مهم هو ربط الإنسان نفسه: شاعرا وقارئا وناقدا بالنص القديم برباط سلوكي ثقافي

ومعرفي بصورة كاملة أو جزئية (بمعنى الاتكاء على النص القديم والاعتماد عليه)، أما الزوج الثاني فيتألف من نسقين مختلفين هما: نسق التوليد، ونسق الإحداث، وهما يشتركان في الوجهة حيث تبرز إرادة استقلال اللاحق عن السابق أو الخلف عن السلف (أي الفكاك منه والابتعاد عن نمطه).

وقد قادتنا هذه الملاحظات إلى نتيجة مهمة هي أن الظاهرة المعرفية التي تتمثل في علاقة اللاحق بالسابق كانت دائما حاضرة في حياة العرب (الناطقين بالعربية) الثقافية، وأن حضورها له دلالات عميقة على العصر وفنونه وعلى الإنسان والمجتمع، وفي مقابل ذلك الحضور يمكن أن نقرر عدم وجود مفهوم صريح من شأنه أن يعطي هذه العلاقات وما ينجم عنها من دلالات هوية محددة وموحدة تربط بينها داخل منظومة المعرفة العربية القديمة، وتترجم تمثيل العقل العربي القديم لها في صيغة عامة مجردة.

والنتيجة المنطقية لما سبق هي أن مفهوم التراث وإن لم يكن حاضرا بلفظه في الخطاب العربي القديم، أو محصورا ضمن مصطلح، إلا أنه

كان له وجود بالقوة وحدها، الأمر الذي جعل التعرف عليه وإدراكه في حالته المضمرة ممكنا.

فلما أمكن لنا تمييز وضع المفهوم الخاص عند قدماء العرب حاولنا الشروع في البحث عن تفسير لهذا الإضمار، والتأكد مما إذا كان قد جرى تحت ضغط ملابسات بعينها، أم أن إضماره كان حدثا تلقائيا ذا طبيعة عارضة؟

إن النظر في طبيعة الأنساق المستحدثة المذكورة التي انتظمت ضمنها العلاقة بين اللاحق والسابق أي السرقة والانتحال، والتوليد والإحداث، يكشف لنا من جهة أخرى عن نوع آخر من الارتباط بين النحل والإحداث باعتبارهما سلوكان يحيلان على النشاط الفردي للنفس، وبين السرقة التي يمكن القول إنها من النمط نفسه ولو أنها تتصل بالقيم ومن الجائز النظر إليها على أنها نمط من السلوك غير سوي يقف على النقيض من القيم الأخلاقية.

أما توليد المعاني فارتبط بالعقل، إذ ظهرت حاجة العقل إلى ابتكار المعاني الجديدة مرافقة تطور الحياة العقلية في المجتمع الإسلامي، الأمر الذي دفع الشعراء إلى مجاراة هذا التطور

في مجال نشاطهم بابتكار التوليد.

بينما استدعت حاجة النفس إلى التماسك اللجوء إلى النحل، واستدعت حاجتها إلى التوازن الإحداث، واستدعت حاجتها إلى التعويض عن النقص السرقة. والمشترك بين هذه المظاهر عقليها ونفسيها هو ملاحظة النقص المفضي إلى السلوك المعبر عن تحدي النقص الذاتي.

تلك كانت حالة المفهوم المضمرة، وهي حالة غيابه عن بنية الخطاب، مع حضوره في صورة عناصر غير ملتحمة ضمن بنية يتاح التعرف عليها من قبل بنية العقل. وحتى نقارب حالة المفهوم الظاهرة ننتقل إلى الحديث عن حضور المفهوم في الخطاب النقدي العربي النهضوي، ولابد أن نشير في هذا الصدد إلى أن ظهور المفهوم في الخطاب العربي زامن ظهور النهضة نفسها، فمنذ بداية الدعوة إلى النهضة بدأ الحديث عن التراث، غير أن أدباء النهضة ونقادها تداولوا كلمة "تراث" بصورة مكثفة، دون أن يوضع محتواها موضع النقاش، لأنها كانت تتمتع بوضوح شديد في تصورهم الجمعي، فهي عامة وشاملة إلى

درجة أنها تضم صورة كل ما هو قديم، وكل ما هو من عند الأسلاف، سواء أكان هذا القديم ذا طابع جزئي أم كان ذا طابع كلي.

فالكلمة التي حملت المفهوم إلى حيز الوجود والاستعمال لم يقيد مدلولها بحدود المكان أو الزمان ولم تقيد بمضمون مضبوط، وهو ما يدل على أن مفهوم التراث لم يكن متصورا بدقة بتفاصليه، لأن السياق الذي تمت فيه المواضعة العربية التي أخرجته إلى حيز الاستعمال لم يكن سياق تطور حضاري داخلي للنظام المعرفي العربي القديم، بقدر ما كان جوابا عن ضرب من التحدي فرضه ضعف الذات، وتهلهل أنظمة وجودها، وفقر وسائل دفاعها [288] .

ولعل هذا ما يفسر غياب أي نوع من الجدال الخصب حول مضمون مفهوم التراث في بداية النهضة، إلا أن النقاش حول أحد عناصره المكونة وهو التقليد سرعان ما احتدم، لكن هذا لم يكن ممكنا سوى بعد أن نضجت بعض التجارب الأدبية التي وصفها أصحابها وجمهور المهتمين بالأدب والنقد بأنها إحيائية، وخطا الحديث عنها خطوة مهمة نحو نقدها، فكانت تلك بداية مرحلة

جديدة، الأمر الذي يظهر آن مفهوم التراث استطاع بفضل صيغة العموم والشمول التي وسمته أن يفلت من انتقاد الناقدين، فجنب هؤلاء أنفسهم مؤنة الصراع حول ما لا يقبلونه من مضامينه. فتكوين المفهوم كان أقرب إلى إعداده لتأدية وظيفة اجتماعية تجعل منه وسيلة من وسائل توحيد الوعي، وجمع الآراء حول المهمة الحضارية الكلية الأولى وهي النهضة العربية [289] .

على هذا النحو يمكن تصنيف مستويات (أو محاور) تكوين المفهوم كالآتي:

1- مستوى الوضع أو الاصطلاح: ونعني به المستوى التي انتظمت حوله جهود وضع اللفظ وترويجه واستعماله، وهي مرحلة تضمنت تعويد القارئ على استعماله، وتوجيهه نحو هضم معناه اعتمادا على سياق الكلام، وقد خضع هذا السياق لهيمنة الدوافع النفسية، والعوامل القومية والدينية المحكومة بإرادة البقاء والاستمرار من خلال مقاومة تحدي الضعف الذي يوهن الذات من الداخل، وقوة الخطر الذي يغمرها من الخارج. وفي هذا المستوى

استخدمت كلمة التراث باعتبارها معطى من معطيات قراءة القديم.

2- مستوى الجدال (أو السجال): ونعني به المستوى الذي انتظمت ضمنه محاولات أولية غير مباشرة لوعي التراث، وقد أخذت هذه المحاولات الأولية شكل مقابلات بين أزواج متباينة مثل التقليد والتجديد، أو أزواج متساوقة مثل زوج التقليد والإحياء أو زوج التجديد والإحياء، فأدت هذه المحاولات التمهيدية إلى فتح مناقشات جزئية تناولت عنصرا بعينه أو عناصر عدة من مكونات المفهوم. وفي هذا المستوى استخدمت كلمة التراث باعتبارها معطى مشتركا من معطيات القراءة (قراءة القديم)، والكتابة (كتابة الجديد) وتشكل من خلال استغراقها مضمون المفهوم.

3- مستوى التنظير: ونعني به المستوى التركيبي الذي تعين على محوره جملة الأفعال التي كانت ثمرة المناقشات الآنفة، وقد جاءت تلك المناقشات متعددة ومتوازية في الأغلب الأعم من الأحوال، وكان موضوعها تصور المفهوم، وقد سعت هذه العملية إلى جمع

نتائج المجهودات المبذولة لعقل وتعقيل التراث في منظور الإنسان العربي منذ بداية النهضة، وتم ذلك من خلال الخوض في مجالات متداخلة: مثل مجال البحث عن تعريفات تحدد هوية التراث، ومجال تحليل نظم المعرفة العربية وتكوينها، تحليل الخطاب، أو البحث عن وصف الكل الثقافي العربي، البحث عن مواد التراث وجمعها، وتصنيف محتوياته، ونقد نتائج الفكر والثقافة العربيين، وهي مجالات نظرية أخذ العمل فيها طابع التحليل تارة، وطابع التنظير أخرى، وطابع التركيب ثالثة، وهكذا.

نمط القراءة داخل اللغة: استبدال القديم بالأقدم.

حظيت القراءة في سلوك إنسان عصر النهضة العربي بوضع الحدث المحوري المميز ومثلت بتوسطها بين مختلف الفعال النهضوية، الوسيلة الرئيسة للاتصال بالتراث القدم الذي لم يكن تداوله مألوفا، في هذه المرحلة التاريخية الحساسة التي بدأ فيها هذا التراث الأقدم اقترابه من حياة الإنسان العربي المعاصر وكان البارودي، الذي أجمع النقاد ودارسو الأدب

والأدباء أنفسهم على ريادته عملية الإحياء الأدبي والشعري منه بصفة خاصة يوصف بأنه «... عكف على كتب الأولين يقرأها بشغف ونهم، ولم يقرأ كتابا من كتب اللغة، ولكنه قرأ كتب الأدب» [290] .

وقد انتبه الشيخ حسين المرصفي إلى تدرج المراحل التي مر بها البارودي في قراءة الشعر العربي القديم، ووصفه بأنه «لم يقرأ كتابا في فن من فنون العربية، غير انه لما بلغ سن التعقل وجد من طبعه ميلا إلى قراءة الشعر وعمله، فكان يستمع إلى بعض من له دراية وهو يقرأ بعض الدواوين، أو يقرأ بحضرته حتى تصور في برهة يسيرة هيئات التراكيب العربية، ومواقع المرفوعات منها والمنصوبات والمحفوظات حسبما تقتضيه المعاني والتعليقات المختلفة، فصار يقرأ ولا يكاد يلحن، سمعته مرة يسكن ياء المنقوص والفعل المعتل بها المنصوبين، فقلت له في ذلك فقال: هو كذا في قول فلان وأنشد شعرا لبعض العرب، فقلت له في ذلك فقال: هو كذا في قول فلان وأنشد شعرا لبعض العرب، فقلت: تلك ضرورة، وقال علماء العربية إنها غير

شاذة، ثم استقل بقراءة مشاهير الشعراء من العرب وغيرهم حتى حفظ الكثير منها دون كلفة، واستثبت جميع معانيها، ناقدا شريفها من خسيسها واقفا على صوابها وخطئها » [291] في هذا النص يبرز المرصفي عناصر القراءة فيحددها بأنها:

- التعقيل
- والميل الذي يصدر عن الطبع.
- وتمثل هيئة التراكيب.
- والتصحيح الذي يتم بمخالطة العلماء.
- استثبات المعاني واستيعابها.
- ونقد شريف معاني المقروء من خسيسها.

غير أن البارودي لم يكتف بقراءة الشعر وإنما تعدى ذلك إلى قراءة « كتب الأدب وطرائف القصص، وأخبار العرب وقبائلهم وشجاعتهم وعاداتهم وأمثالهم وحكمهم، وغير مما لا يستغني عنه أديب. والأدلة على هذه المعرفة متوفرة في ديوانه» [292] فعدد بذلك مجالات القراءة التي نفهم ضمنيا من إشارة النقد إليها

آنها تكون شخصية الشاعر الفنية وثقافته العامة.

وتقترن القراءة بالحفظ، ويشتركان في التأثير على استعداد الشاعر وقدراته اللغوية في نظر الناقد الحديث «والحق أن أثر القراءة والحفظ ظاهر في الشعر البارودي. ومن يطلع على (مختارات البارودي) يشهد بحسن ذوقه، ودقة اختياره، وتأنقه في غذاء عقله، كما يشهد بكثرة محفوظه، ولا نعجب بعد هذا حين نرى البارودي ممتلكا ناصية اللغة يتصرف فيها تصرف الخبير العليم بأسراره المطبوع على التكلم بها» [293] .

وتنتهي القراءة بصاحبها إلى التناص وشبهة السرقة، وإلى ذلك يشير الدسوقي بقوله «وهناك أبيات كثيرة تدل على نظرته إلى أشعار القدماء، وقد ذكرنا آنفا أن البارودي لم يسرق ولم يتعمد أخذ هذه الأبيات والسطو عليها، وإنما كثر محفوظه، وتأثر به كل التأثر ولا سيما إذا كان يعارض قصيدة لشاعر مجيد فإنه يجاريه حتى يختلط شعره بشعره وتتعذر التفرقة بينهما، وذلك لجودة محاكاته وسلامة طبعه، وقد تردى على لسانه كلمات أو أبيات من أشعار القدماء دون أن يدرك، بأنها من محفوظه وقد عرفنا أنه لم يتعلم

قواعد اللغة والصرف وغيرهما وإنما صار يقرأ الشعر ويحفظه حتى مرن لسانه على قوله وتملك أزمة اللغة، وطبع على الفصاحة، كل هذه الهنات التي ذكرناها مصدرها اعتداده بنفسه واعتماده على ذاكرته وعدم دراسته المنظمة، ولكنها تافهة لا تغض من شعره أو تضير منزلته بشيء» [294] .

ولا يهمنا هنا أن نبين ما في هذا النص من دفاع عن البارودي، ودرء الشبهة عنه، بل إن نص الدسوقي يكشف لنا عن عناصر ما سقناه سلفا من أن القراءة داخل اللغة الواحدة يمكن أن تستند إلى أكثر من مصدر في تشفيرها ويتجلى أمامنا مصدران أحدهما "الذخيرة" والثاني "المستعمل"، والقراءة هي الوسيلة التي تنتقل عبرها المعلومات والخبرات في اللغة والمعاني والصور الأدبية وبناء القصيدة والموسيقى والأغراض من المصدر القديم نحو المستعمل الحديث، والقارئ (وهو هنا الشاعر) يظهر بمظهر من لم يعتمد اعتمادا شاملا على مقروءه مع كونه يتصرف فيه بصورة جزئية محدودة تختلف من وضع إلى آخر. [295]

وتكشف القراءة ضمن اللغة الواحدة عن منافذ يتسلل عبرها الخلل إلى العملية الإبداعية أو عملية الكتابة، فالحفظ أو الذاكرة، ثم المرور على معاني اللغة وأساليبها وجودة المحاكاة وسلامة الطبع هي الأسباب التي تجعل كلمات أو أبيات القدماء ترد على لسان الشاعر، الأمر الذي يفسر ظهور بعض الأحكام النقدية المستعجلة لدى دارسي العلاقة بين المحدثين والتراث القديم مثل هذا الحكم الجزئي الذي يدفع دارسا إلى القول: « إن تأثر الاحيائيين لم يكن قائما على ارتباط الإيقاع بالحالة النفسية للشاعر بقدر ما كان قائما على ارتباط الشاعر بالقصيدة القديمة التي يعارضها أو يقلدها» [296] ولا يخفى ما في هذا النص من إهمال لاشعورية النص التاريخية [297] .

وهذا النموذج من المعاينة بني على فرض مفاده أن الشاعر الإحيائي يجد صعوبة في التخلص من التجربة النفسية التي أنتجت نص الأديب المحاك والاستقلال بتجربة نفسية مصدرها نفس الشاعر الذي ينجز المحاكاة، وهو ما يبين أن فعل القراءة عند هذا الأخير يهيمن

بقوة على فعل الكتابة عنده الذي يختزن إلى مجرد ترجمة حاذقة لمضامين القراءة [298] وهو ما نرى في صيغته التعلمية قدرا غير قليل من التعسف في تفسير العلاقة المذكورة بين الشاعر الإحيائي والنص القديم.

ولابد من التنويه في هذا السياق بهيمنة النظرة النهضوية المعاصرة على التعامل الإحيائي مع الموروث القديم إذ كان فعل القراءة شاملا ومنفتحا على مكونات الموروث المتباينة «حيث أن الشاعر لم يكن يتعصب لعصر من عصور الشعر، ولا لشاعر من الشعراء القدماء، بل كان يجيل الطرف في مختلف عصور الأدب دون استثناء، غير أنه في النهاية يحكم ذوقه ومزاجه الخاص.» [299] ولو أن ذوقه ومزاجه الخاصين هما بصورة أو بأخرى من بنات تلك الصلة المستمرة مع التراث.

وقد عدد إبراهيم السعافين صور استغلال النص القديم المختلفة من قبل شعراء الإحياء وهي:« أخذ المعنى أخذا مباشرا مع تحويره تحويرا طفيفا، أخذ معنى بيت الشعر القديم الواحد وتفتيته في اكثر من بيت واحد لإخفاء التأثر، أخذ

المعاني البيئية القديمة مثل الأماكن والرموز والشيات الصحراوية القديمة، تحوير طفيف يقوم على تحوير في الصياغة بحيث يستهدف الزيادة المخلة، نقض المعنى ومخالفته مخالفة واضحة قد تؤدي إلى مغالطة، حصر معنى البيت المأخوذ في الشطر الأول، وتلفيق معنى غائم في الشطر الآخر، نثر المعاني القديمة متقدمة أو متأخرة حيثما اتفق ودون مبرر فني، محاولة نفي السرقة باللجوء إلى رصف معنيين لشاعرين مختلفين في بيت واحد، غير أن هذين المعنيين منفصلان، لا يضمهما رابط معنوي واضح (..) أخذ المعنى القديم وتحويره تحويرا يقوم على المبالغة، وفي أخذ المعنى ونقضه أو تعديله، وفي أخذ المعنى وشرحه أو التفصيل فيه، كما يبدو أيضا في أخذ المعنى وتلخيصه ثم الالتفات إلى معان أخرى..» [300] ولا جرم أن هذا النص يذكرنا بتصنيفات القدماء لضروب السرقة التي برعوا في ملاحظة مظاهرها، وأمعنوا النظر في صورها، حتى انهم عددوا حيل السارق التي تبين مهارته وذكاءه في أخذ المعاني والصور من متقدميه، وإخفاء ذلك عن قارئه ومتذوق شعره بشتى الوسائل.

وإذا استعدنا قراءة المرصفي الآنفة للبارودي استطعنا أن نميز فيها أنواعا من القراءة، حسب المراحل التي مر بها البارودي، ففي شهادته عن ميزة البارودي في الشعر مهد المرصفي للحديث عن أنواع من القراءة نميز منها ما يلي:

أ- القراءة بقصد الاكتساب والتعلم وهي قراءة النصوص الشعرية، التي تفيد صاحبها استيعاب التراكيب والأساليب، وهو نزع من القراءة والإقراء الموجهين برقابة الذوق المعلم والموجه، وقد تمثلت عند البارودي في قراءته أمام أهل العلم واستماعه لقراءتهم.

ب - حفظ النصوص، والتمكن من تمثل معانيها تملا جيدا.

ج- نقد تلك المعاني وتمييز جيدها من رديئها، أي امتلاك القدرة على التصرف فيها، وعرض منتقياته منها على قارئي عصره.

د- توسيع ذخيرته ومجال ذاكرته بقراءة كتب الأدب والأخبار والأمثال والقصص....الخ.

فإذا ما أردنا حصر العناصر التي تنهض عليها وظيفة الإحياء في النهضة العربية الحديثة،

وجدناها تقوم في أساسها على تنظيم فعل القراءة، الذي يتدخل فيه عنصر التلقائية والعفوية مع ما يرتبط به من حدوس، كما يتدخل فيه عنصر الوعي الذي يتمثل في التحصيل والدرس والحفظ والنقد والتصنيف أو المختارات. وفي ضوء ما سبق، أمكن أن نلاحظ وجوه أوجه شبه بين وظيفة الإحياء في عصر النهضة وبين وظيفة الرواية في عصور التدوين الإسلامية الأولى، لأن تصرف الشاعر الإحيائي في معاني القدماء أوشك أن يماثل تصرف الرواة فيها.

لكن الشاعر الإحيائي تولى رعاية الأدب القديم وناب عن العامة في الاضطلاع بمهمة استطلاع التراث القديم، وبذلك أصبح قارئ النهضة المميز الذي استطاع المبادرة بتنوير أهل عصره، مع ملاحظة الفرق بين الشاعر الإحيائي والرواية القديمة، إذ حال البعد في الزمن دون تكرار ظاهرة الانتحال، وما صاحبها من تلاعب بمحتوياته –تحت ضغط جملة من العوامل الاجتماعية والسياسية المعروفة-فاقتصر الشاعر الإحيائي على أن يكون تلميذ القدماء الذي يتعلم منهم، ويجلهم، وربما بلغ به ذلك حد

الإسراف فقدسهم، أو آنس من نفسه القدرة على تحديهم ومضاهاتهم.

وفي الحالين كان الشاعر الإحيائي وقارئه، أي الناقد الأدبي الإحيائي، وفيين لهذه الصلة الناشئة مع القديم، وعكفا على إنماء هذه العلاقة، والدعاية لها، وتهيئة أسباب ترويجها بين جمهور القارئين من العامة، وكل أولئك بسبب ما تدفعهم إليه إرادة النهضة والوعي بضروب التردي والقصور التي تنتاب معرفة العربي ثقافته، فضلا عما غزا نفوس الناس من مشاعر الغيرة لما رأوه من عظمة علوم الأوروبيين خاصة، وتنوع ثقافتهم وعمق نظرتهم إلى الفنون والآداب، وهذا ما حث الناقد على تنوير فعل القراءة بتوجيهه نحو "ما لا يحتويه التراث"، و "ما لم يعرفه الأسلاف"، أو عرفوه وانحرفوا عن طريقه، لأسباب مختلفة مثل مناقضة العقيدة، أو عدم التلاؤم بين وجهتي كل من الثقافتين العربية واليونانية في العصور الماضية.

نمط القراءة "عبر اللغة" (أو ما بين اللغات)

نعني بالقراءة "عبر اللغة" مستوى من مستويات معرفة التراث تتدخل فيه الأداة موضوع الدراسة وهي المفهوم، وهذا المستوى المقصود هو الذي يقع بين لغتين، فمنذ بداية النهضة العربية ولد الاهتمام بتعلم وتعليم عدة لغات أوروبية والاستعانة بها على إعادة بنينة اللغة العربية من أجل ضبط مسايرتها للعصر وما استجد فيه من أحوال ومعارف. فأدى هذا المسعى إلى نقل التراث الأوروبي القديم منه مثل ما كان بالنسبة للتراث اليوناني، أو الحديث ممثلا بالتراثين الكلاسيكي والرومنسي.

وقد كان محمد علي باشا هو نفسه من أوائل المهتمين بعملية النقل هذه من اللغات الأوروبية، ودلت على ذلك معاملته طلبة البعثات العائدين من أوروبا حيث «... كان يحبسهم في القلعة عقب عودتهم ولا يسمح لهم بتركها إلا إذا ألفوا أو ترجموا كتابا في المادة التي تخصصوا فيها، ثم يدفع الكتاب إلى المطبعة» [301] ولم تكن اللغة بذاتها محل عنايته وإنما الذي يعنيه هو أن يتم نقل معارف الأوروبيين إما بطريق التأليف أو بطريق الترجمة.

وكان محيطه يحمل الاهتمام نفسه إذ « لما عاد الطهطاوي بعد أن قضى خمس سنوات في فرنسا أشار على محمد علي بإنشاء "مدرسة الألسن" لتعليم اللغات المختلفة، وعهد إليه بإدارتها، وقد نشأ فيها جيل من المصريين زود اللغة العربية بكثير من ثمار الثقافة الغربية حتى بلغ ما ترجمه رفاعة الطهطاوي وتلاميذه أكثر من ألف كتاب» [302] وبذلك نقل محمد علي الاهتمام بالتراث الغربي من مرحلة الموقف الشخصي، إلى مرحلة الخطة السياسية حيث يتم نقل العلوم الحديثة إلى اللغة العربية بدلا من تعليمها في لغاتها الأصلية كما جرى في وقت لاحق، وبذلك تحول النقل (التعريب والترجمة) من وضع المبادرة ليصبح مؤسسة [303] .

وبعد فترة انقطاع عاد الاهتمام بالترجمة قويا على يد إسماعيل، ذي التكوين الفرنسي، الذي عهد إلى عبد الله فكري بتعريب دواوين الحكومة، ونقل كل اللوائح التركية إلى العربية، وقد انعكس هذا الجهد العابر بين اللغات على حياة اللغة العربية التي اغتنت بمحصول هؤلاء الساسة والمفكرين والأدباء الذين مهدوا لبداية حركة نقل

واسعة تناولت كثيرا من الآداب الغربية. [304]

فنقل وترجمة الموروث الأوروبي يرجع إلى أيام النهضة الأولى، إذ كان الطهطاوي من أوائل الذين اضطلعوا بمهمة نقل الآثار الأدبية الغربية إلى اللغة العربية [305] ، وكان من نتائج هذا الحرص ترجمة كتاب مغامرات "تليماك" للأب فنيلون، أثناء فترة إبعاده بالسودان، وقد نشره عقب عودته إلى مصر تحت عنوان "مواقع الأفلاك في وقائع تليماك"، وهو أول محاولة لنقل القصة الغربية إلى العربية، ولعل ما خرج به الطهطاوي عن عادة المترجمين القدامى هو نقله الأدب الأسطوري اليوناني إلى الفكر العربي ولغته. [306] وقد أضاف إلى ذلك عملا آخر عد من أهم إنجازات الطهطاوي وهو إنشاء صحيفة "روضة المدارس" التي ظهرت بمصر سنة 1870م بوحي من علي مبارك، وروجت للقصص ولا سيما المترجمة منها، كما نشر بها كثير من الكتب المترجمة في سلاسل متتابعة. [307]

وتوسع الاهتمام بالترجمة نحو الحكاية والمسرحية فنقل محمد عثمان جلال إلى العربية حكايات "لافونتين" وسماها "العيون

اليواقظ" كما ترجم بعض روايات (مسرحيات) موليير الهزلية، وبعض أعمال راسين، وترجم قة بول وفيرجيني للكاتب الفرنسي برناردين دي سان بيير (1727) وسماها "الأماني والمنة في حديث قبول وورد جنة" [308] (5) فساعدت جهود الترجمة على تهيئة مناخ جديد للتغيير في مجال الثقافة الدبية والنقدية فساعد هذا العامل الجديد على تطور اللغة العربية الحديثة، التي اكتسبت ذخيرتها أرصدة ثمينة من الألفاظ والعبارات وصيغ الكلام وأساليبه.

كما انعكست تلك الزيادة المحسوسة على أداء اللغة في نقل التراث العربي القديم نفسه، الذي أضحت جوانب منه أقرب إلى الفهم والتمثل، بعد أن ظلت لدهر طويل عصية على الفهم والذوق ممتنعة عن الإدراك العلمي الصحيح ضمن هذه الدينامية المستجدة «أخذت تنمو وتزدهر، يرفدها تياران قويان أحدهما عربي قديم نشأ من إحياء التراث العربي ونشر ذخائره والعكوف على دراسته والإفادة منه، فنصح على ألسنتهم وأقلامهم بيانا قويا، ولغة سليمة، وثانيهما تيار الثقافة الغربية يجلب معه موضوعات

جيدة وأفكارا حديثة وكلمات تحيا أو تعرب، فتقوى اللغة وتشتد وتحاول أن تجاري حضارتنا وتنهض بثقافتنا.» [309] ولم تكتف الترجمة بالمساعدة على تحسين وسائل الاطلاع على التراث ودراسته، ولكنها هيأت للثقافة النقدية العربية الحصول على رصيد جديد من خلال نقل أصول النقد الأدبي الحديث إلى اللغة العربية [310] ، وهو ما تحقق على يد سليمان البستاني (1856-1925) الذي ترجم إلياذة هوميروس، وقدم لها بمقدمة زودت المعرفة النقدية بأفعال جديدة مثل: الدرس والتحليل، وتقصي الأسباب، ومقارنة الآداب المختلفة بعضها ببعض، مثل المقارنة بين لغة الإلياذة، ولغة قريش الأولى، أو المقارنة بين ملامح الأعاجم وملاحم العرب [311] ، وغيرها من أفعال المعرفة التي سبق بها نظراءه من العرب.

ويجدر التنويه بأن الترجمة التي نستقصي أثرها في المعرفة النقدية العربية لا تبدأ من لحظة الشروع في عملية نقل النصوص من لغة أوروبية إلى اللغة العربية، بل هي تبدأ من تعلم اللغة الأجنبية، والتفكير بها، وصولا إلى عملية

إعادة تعريب المواد المعربة بصورة حرفية، أو ما يمكن القول عنها إنها كتابة الأعمال الأجنبية المعربة باللغة العربية. وكان من الطبيعي أن تعاني الترجمة في بداياتها الأولى من الافتقار إلى دقة النقل، ومن الأخطاء، وهـو ما دعا إلى قراءة الأعمال، ومقابلتها إلى أصولها، وعرضها على أرباب المشورة، لتعرض بعد ذلك على التنقيح والتصحيح ممن يعرف اللغة المنقول عنها، واللغة المنقول إليها، في حدود الإمكان [312] .

وقد قسم جرجي زيدان القائمين على الترجمة في بداية النهضة ستة أصناف: هم المؤلفون الافرنج، والمترجمون من غير أهل الاختصاص، والمترجمون والمؤلفون من أهل الاختصاص، والمترجمون من تلاميذ المدارس المصرية، والمحررون من علماء اللغة العربية الملمين بالعلوم الحديثة وهم الذين ينظرون في صحة الترجمة ومطابقتها على الأصل مع ضبط المصطلحات العربية على المصطلحات الإفرنجية، والمصححون من علماء الأزهر [313] وهذه الأصناف تبين لنا كيفية التكفل بهذه

المهمة المعرفية الحساسة، أي الترجمة، في حقل من حقول العلم هو الطب.

أما في مجال الأدب فنقف عند ما أنجزه المنفلوطي في هذا الحقل، أي حقل التأليف اعتمادا على أصل أجنبي منقول إلى العربية. فقد أعاد المنفلوطي تأليف رواية "الشاعر" لكاتبها الفرنسي إدموند روستان، اعتمادا على أصل عربه الدكتور محمد عبد السلام الجندي عن اللغة الفرنسية.

وقد قدم بنفسه عمله قائلا: «أطلعني حضرة الصديق الكريم الدكتور محمد عبد السلام الجندي على هذه الرواية التي عربها عن اللغة الفرنسية تعريبا حرفيا حافظ فيه على الأصل محافظة دقيقة، وطلب إلى أهذب عبارتها ليقدمها إلى فرقة تمثيلية تقوم بتمثيلها ففعلت، واستطعت في أثناء ذلك أن أقرأ الرواية قراءة دقيقة، وأن استشف أغراضها ومغازيها التي أراد المؤلف أن يضمنها إياها فأعجبني منها الشيء الكثير (...) فرأيت أن أحولها من القالب التمثيلي إلى القالب القصصي، ليستطيع القارئ أن يراها على صفحات القرطاس كما يستطيع المشاهد

آن يراها على مسرح التمثيل. وقد حافظت على الأصل بتمامه وقيدت نفسي به تقييدا شديدا، فلم أتجاوز إلا في حذف جمل لا أهمية لها وزيادة بعض عبارات اضطرتني إليها ضرورة النقل والتحويل واتساق الأغراض والمقاصد بدون إخلال بالأصل والخروج عن دائرته. فمن قرأ التعريب قرأ الأصل الفرنسي بعينه، إلا ما كان من الفرق بين بلاغة القلمين ومقدرة الكاتبين وما لابد من عروضه على كل منقول من لغة إلى أخرى وخاصة إذا قيد المعرب نفسه وحبس قلمه عن التصرف والافتنان» [314] .

في هذا النص عرض المنفلوطي على قارئه طريقته في الترجمة التي تنهض على جملة مقومات نستخلصها فيما يلي:

1- قراءة الأصل، أو تعريب الأصل قراءة دقيقة.

2- استشفاف أغراض الرواية ومغازيها التي أراد المؤلف أن يضمنها إياها والإعجاب بها.

3- القيام بما ينبغي القيام به لتكييف الرواية مع حاجة القارئ.

4- المحافظة على روح الأصل بتمامه،

والتقيد الذاتي الشديد به.

5- إمكان التجاوز في حذف ما ليست له أهمية من الجمل.

6- النقل والتحويل واتساق المقاصد، بدون إخلال بالأصل والخروج عن دائرته وزيادة بعض العبارات عند الضرورة التي يقتضيها ذلك.

من النقاط المذكورة يمكن التنبه إلى العلاقة الأساسية الآتية: المترجم/ النص/ القارئ، أما المترجم فيسيطر على قراءة النص، وتحديد أغراضه حسب ما يعجبه أحيانا وتكييفه ليلائم مطالب القارئ مع احتفاظه بحق الحذف والزيادة والنقل والتحويل وفق ضابط واحد هو عدم الخروج عن روح الأصل ودائرته.

أما القارئ فهو المستفيد من الترجمة له، وهو يفرض بميوله أو مقتضيات حياته الاجتماعية الشكل الذي يحول إليه النص المترجم، وشروطه تجعله صاحب الاعتبار الأول في القراءة، "فمن قرأ التعريب قرأ الأصل الفرنسي بعينه" لكن القارئ هو أيضا محل اعتبار المترجم الذي يعدل وينقح النص الأصلي ليلبسه الأسلوب ويحليه

بالبلاغة التي تعجب القارئ، بينما يحتل النص، وهو عنصر رئيس في العلاقة بين العناصر الثلاثة المذكورة، موقع المتأثر بما يفرضه الطرفان الآخران من تغيير عليه، مع أنه في حقيقته يؤثر عليهما بدوره تأثيرا قبليا وبعديا لا شك فيه.

وتتكرر العملية مع نص آخر منقول من التراث الأجنبي هو رواية فرانسوا كوبيه الموسومة " في سبيل التاج" فقد وضع المنفلوطي تحت العنوان التوضيح الآتي:« وهي خلاصة رواية تمثيلية بهذا الاسم للكاتب الفرنسي الشهير فرانسوا كوبيه مع بعض تصرف» [315] وفي المقدمة التي وضعها حسن الشريف للرواية المذكورة يلفت انتباه القارئ إلى طريقة تصرف المنفلوطي في مؤلفه الجديد حيث تناول «... هذه المأساة ونقل موضوعها إلى اللغة العربية في قالب روائي جميل بعد أن أضاف إليها أشياء وحذف منها أخرى وأخرجها لقرائه قصة يستهوي أسلوبها القلوب وتسترعي وقائعها الألباب بقلم عذب وعبارة رقيقة وديباجة بديعة (...) ولم يفته أن ينقل إلى العربية قطعا كاملة من الرواية يستطيع القارئ أن يتبين منها قوة المؤلف، ومع

أن الرواية ملخصة تلخيصا فقد استطاع الكاتب بمهارة فائقة أن يصور الروح الأصلية للمؤلف تصويرا مؤثرا وأن يملك من نفوس قراء العربية ما ملكه فرانسو كوبيه من نفوس قراء الفرنسية». [316]

والثابت من التأكيدين السالفين أننا بصدد نمط آخر من أنماط النقل ينهض على طريقة "التلخيص" مع الاحتفاظ للناقل بحق الحذف والزيادة، والاهتمام بما دعاه "الروح الأصلية للمؤلف" وهو يريد به خصوصية الرواية وانتسابها الحميم إلى كاتبها الفرنسي. لكن المقدم لا يكتفي بذلك بل يربط عمل المنفلوطي بسيرورة تاريخية واجتماعية هي سيرورة الحركة الوطنية آنذاك «حتى لكأنه قد أفضى إلى أمته في هذا الكتاب بكثير مما لا يستطيع كتابته في الصحف السياسية (...) وإذا الرواية الحركة الحاضرة بجميع ظروفها ومتعلقاتها.» [317]

وهكذا تحولت الرواية من عمل أدبي فرنسي إلى مؤلف عربي من مؤلفات المنفلوطي لأن التصور ينهض على تقدير جهد الناقل إلى العربية بما يكافئ جهد التأليف فيها. وفي هذا التصور

إشارة ذات فائدة إلى آن لهذه المحاولة جانبا آخر مهما هو ما يرتبط بظاهرة التناص، ونعني بذلك هذا الحضور الذي ينجزه الناقل بنصوصه هو، وهي نصوص عربية، ضمن النص الفرنسي، ومن جانب آخر فإن النص الجديد الذي تفضي إليه عملية النقل هو عبارة عن نصين متداخلين يشترك فيهما مؤلفان لكل منهما مرجعه الخاص المختلف اختلافا كبيرا عن الثاني إذ لكل منهما واقعه الخاص، وثقافته الخاصة، ومساره التاريخي المختلف.

غير أن هذه العوامل لم تضع أمام الناقل حاجزا يمنعه من التصرف في النصوص التي تنتمي إلى تراث آخر، وفي هذا ما يبين كيف أن ملكية التراث الأجنبي انتقلت إلى النقل الذي اكتسبها عبر إنجازه جملة من العمليات الثانوية الوسيطة مثل عملية تقدير حاجة القارئ إلى أفكار جديدة ملائمة له، وحاجة الواقع إلى الإغناء بالتصورات والمشاعر المباينة لتصورات ومشاعر المنتسبين إليه، ثم حاجة الأدب نفسه إلى أنواع أدبية جديدة، وهذا دون أن ننسى العامل الرئيسي المسؤول عن كل ذلك، ونعني به قوة المؤلف

الذاتية، وقدرته على التأثير في غيره وامتلاك نفوس قرائه، فضلا عن قدرته على امتلاك النص المنقول والتصرف فيه، وتسخيره للتحكم في اتجاه تأثيره على الواقع.

الفصـل الخـامـس:
بنيـة المفهـوم

إشكالية صنع المفهوم: العلاقة، القراءة / الكتابة

لا نستطيع حصر موضوع "مفهوم" [318] التراث من دون أن يقتضي منا ذلكم المسعى تناول موضوعات عديدة مثل التقليد والتوليد والسرقات الأدبية والتداخل بين النصوص والتناص أو النص الغائب [319] ؛ لأن هذه الموضوعات تشترك جميعها في كونها تمت بصلات متفاوتة إلى فعل الكتابة [320] ، ونعني به هذا الفعل الذي ينتمي بصورة كلية إلى إنسان عصر النهضة العربي وتنتظم عبره عملية اتصال هذا الإنسان بالعالم الخارجي، كما أن هذه الموضوعات تسهم في تكوين مضمون العلاقات التي يقيمها هذا الإنسان بين فعل الكتابة المذكور، وبين التقاليد الأدبية سواء أكانت مستمرة أم مستأنفة من جهة والموروثات التي ما زالت لحد الآن مقروءة من جهة ثانية، فضلا عن كون تلك الموروثات وغيرها شاركت في تكوين مراجع الكاتب

والقارئ.

فالتقاليد حاضرة بصورة أو بأخرى ضمن فعل الكتابة المعاصر، وهي تؤدي وظيفتها في جعل تحقيق هذا الفعل ممكنا. وإذا كان من الصعب البت في طبيعة هذا الدور ونوعه، وفي درجة تأثيره على فعل الكتابة وجماله، فالمؤكد الذي لا خطر من الاتفاق عليه هو أن حضورها عيني، وأن معاينته تلك ممكنة في النصوص الأدبية والنقدية على السواء.

أما الموروثات القديمة، فهي أنواع منها القديم والأقدم، إذ منها ما ينتمي إلى عصور موغلة في القدم، ومنها ما يعود إلى عصر النهضة العربية نفسه، وهذا ما جعل منها موضوع بحث وتنقيب، ومادة قراءة وإطلاع، فاستحالت بذلك إلى هدف ومطلب ينشده الكاتب الحديث مستعينا به، كما كان الشأن في بداية النهضة، أو يقرأه محاولا الاطلاع عليه واكتشاف سر هيمنته عند بعض من يتقصدون رفض تلك الهيمنة، والتحرر من الضغط، محاولة منهم للتخلص من مادة قديمة بالية، وهو منظور أدباء المهجر وفي مقدمتهم جبران خليل جبران [321] .

وهكذا يمكن الحديث عن مستوى التأويل الذي يتضمنه فعل القراءة، فيرتبط به ارتباطا يجعل منهما – في أحيان كثيرة – فعلا واحدا ذا طبيعة مركبة، غير أن التراث ليس موضوع قراءة وفهم القصد منهما الاستيعاب وحسب، بل إن ما ميز تجربة كتاب النهضة، الذين نعتوا بالإحيائيين، هو أنهم قرأوا الموروث، وكتبوا به، فهو فعل معقد من أفعالهم يتحقق وجوده في القراءة والكتابة في آن معا، غير أن النظرة " الدونية " إليهم كثيرا ما أهملت هذه الصلة بين القراءة والكتابة، وربما عمد بعض ناقدي الإحيائية إلى الفصل بينهما [322] .

ومن هذا المنطلق كانت الوجهة نحو دراسة هذه الفعالية الجديدة التي نشأت على أيدي الإحيائيين، وانتمت بصورة كلية إلى عصر النهضة. هذه الفعالية التي سميناها "الكتابة بالتراث" لأننا رأينا فيها مرادفا أقرب إلى الدقة من عبارة "الكتابة الإحيائية"، إذ أن ما أطلق عليه إحياء التراث كان يعني في تصور القائمين به إحياء طرق الكتابة الأدبية العربية القديمة، وجل ما قصدوه هو أن يستأنفوها، غير أن هذا

المسعى أفضى في الواقع إلى إنشاء فعل كتابة جديد لا ينتمي إلى التراث، وإن حمل أصحابه راية الدعوة إلى إحياء التراث.

وبعبارة أوضح، يمكن القول إن الموروث كان وسيلة مهمة استخدمت في إحياء تقاليد الكتابة الأدبية، بالرغم من كون مستخدميها من الإحيائيين كان قصدهم متجها نحو القيام بعملية إحياء النص التراثي [323] من أجل الحصول على حضور الموروث من جديد في ساحة التداول الجمالي بعد غيابه عن ساحة القراءة عدة قرون، وقد حصل هذا التأثير بفضل تنوع الموروثات، والثراء الذي ميزها من حيث تعدد مصادرها وغنى أساليبها التي لم تكن من طبيعة واحدة أو عصر واحد.

ونفهم من ذلك كله أن التراث لم يعد مجرد معطى للقراءة تفك رموزه ويفهم، فيدخل نتيجة هذا الفهم ضمن المخزونات وينتظم ضمن تراكم المعارف الموروثة، بل إنه تجاوز هذه الطبيعة، فأصبح معطى من معطيات الكتابة مثله في ذلك مثل اكتساب اللغة، وتكوين معجم الألفاظ والجمل والتراكيب، وبفضل اكتساب الخبرة

القديمة حاز الكاتب الإحيائي طريقة مماثلة لطريقة الكاتب القديم في الكتابة، ولو أن هذه الأخيرة لم تكن ذات طابع نمطي، ومع اكتساب اللغة وخبرة الكتابة اتجه الكاتب الإحيائي نحو تعديل بنية تلك اللغة، وهذا الميدان جعله يعيد تشكيل تلك الخبرة المكتسبة وينهض بمهمة مطابقتها مع استخدام العصر.

لقد أثمرت جهود الإحيائيين انتقال مفهوم التراث من حال اعتبر فيها مجرد معطى تثمره عملية القراءة، ويتحقق بفضلها، إلى معطى تنتجه عملية الكتابة، والفرق بين المفهومين يكمن في أن المفهوم الأول يقف رواء سعي إلى الاكتشاف، وفك الرموز استنادا إلى شفرة هي نفسها تستقى – ولو بصورة تدريجية – من المادة المقروءة. أضف إلى ذلك ما ظلت توفره الذخيرة اللغوية المستعملة التي يرجع العهد باستعمالها إلى أواخر العهد العثماني.

في حين أن المفهوم الثاني يضمر سعيا إلى توسعة حجم الذخيرة اللغوية، ورفع درجة الخبرة بالأساليب، ومضاعفة حجم المعروف من أنماط التصرف في تغيير التراكيب، ومن أنماط العلاقات

الممكنة بين الجمل التي تصنعها فتتحكم بعملية إنتاج السياق وبنائه وهي عمليات لم تتم صياغة الوعي بها نظريا – أي أنها لم تكن موضوع جهد تصوري– وإنما اندمج الشعراء والكتاب في مسعى تجريبي يحققها ضمن ما يمكن أن يسمى وعيا تلقائيا مضمرا.

من هنا ينبثق تصورنا بأن مفهوم التراث يتألف من عنصرين أولهما : تمثيل تعاطاه القدماء، ولم يحرصوا فيه على إنجاز بناء تصوري يتناول بالوصف عملية وراثة وتوريث التقاليد الفنية والأدبية، ولعل سبب ذلك هو أنهم عمدوا إلى تحليل محاولات المولدين استنادا إلى عملية مفاضلة ضمنية أو صريحة ترجح فيها كفة القدماء لأن تفوقهم على المحدثين جرى مجرى المسلمة التي لا تحتاج إلى فحص أسسها أو مناقشة تلك الأسس والمبادئ التي تنهض عليها، لذلك مال هؤلاء إلى البحث عن سرقات المتأخرين من معاني الأوائل، وهذا يرجع إلى القول بنظرية أفضلية المعنى على اللفظ التي صرفتهم عن الاهتمام بخبرة الكتابة بدلا من تحريهم المتواصل عن ملابسات نقل المعاني

[324]
.

أما العنصر الثاني، فهو تمثيل المعاصرين الذين انطلقوا من اعتبار وراثة التقاليد الفنية القديمة واجبا "قوميا ونفسيا" [325] ، والنظر إليه على أنه وسيلة وملاذ في الوقت نفسه، مما نجم عنه عدم الخوض في مشروعية النقل عن القدماء الذي تحول إلى سلوك يقتدي بهم، ويسعى إلى مضاهاتهم ومعارضتهم، وربما اتجه المعاصرون إلى تعلم الأساليب عن معلمين "بارعين" هم الشعراء الأسلاف، مما حدا بالنقاد المعاصرين إلى تنوير عملية التعلم المذكورة، والعمل على توفير شروط المعرفة اللغوية والأدبية والبلاغية المفيدة لنجاح هذا التعليم [326]
.

ونتيجة لهذا النزوع اتجه اهتمام النقاد العرب في النصف الأول من القرن العشرين إلى ربط العلاقة بين النص القديم والقارئ، وهو ما يبين الاتجاه نحو تحسين شروط قراءة التراث، بعد أن انتبه نفر على رأسهم طه حسين إلى حدوث انقطاع بين الجيل والنص القديم، بعد أن ألف الجيل الجديد طريقة الكتابة الجديدة التي عدلت

بعد أن استكمل بناؤها على أساس الطريقة المستمدة من القدماء [327] ، وبذلـك مكنت العربيـة من الاستمـرار والازدهار، وأتاحت للأدباء وسيلة ملائمة للتعبير عن موضوعات العصر ومعاني أهله، الأمر الذي هيأ الأسباب لمحاولات التجديد.

وعلى سبيل الإجمال، يمكن لفت الانتباه إلى أن مفهوم التراث يعد – في المعرفة العربية النهضوية وفي المعرفة النقدية والأدبية بصورة أخص – مظهرا من مظاهر الإشكالية العامة التي ميزت عصر النهضة العربية، وما زالت تضطلع بهذا الدور حتى نهاية هذا القرن، وهي إشكالية الفشل في تحقيق ممكنات الذات العربية في عصرها الحاضر، في مجالات الإبداع المختلفة، وملامحها في مجال الإبداع في الفنون والآداب، وبذلك فإن مفهوم التراث باعتباره أداة معرفة يعد عنصرا من عناصر عملية إعادة إنتاج التراث، واتخاذ عملية إعادة الإنتاج تلك امتحانا لاكتساب خبرة ضرورية لتأسيس الكتابة الإبداعية على قاعدة الخبرة الجمالية [328] .

وحتى يتاح لنا وصف بنية المفهوم ارتأينا القيام

بعملية وصف العلاقات الأساسية التي يتآلف منها تشكل المفهوم ضمن مسار القراءة والكتابة الذي يتحقق من خلاله الحضور المتعدد الوجوه للتراث في المعرفة العربية المعاصرة. وهذه العلاقات موضوع الوصف هي علاقات: التوليد والإحداث أو علاقة المحدث بالقديم وعلاقة السرة الأدبية بالاستلهام، ثم علاقة التجديد بالتقليد وعلاقة التداخل النصي بالاقتباس...الخ.

وهذه الأزواج من العلاقات التي تجمع بين "نص الكتابة" من جهة وعملية الاتصال بالنص المرجع، أو النص الموروث، من شأن إخضاعها للتحليل أن يكشف للدارس عن ملابسات ومكونات فعل التوريث وعملية الوراثة، وهو ما يساعد على توضيح حقيقة أن مفهوم التراث الذي نحن بصدد دراسته إنما هو أداة محددة من أدوات المعرفة العربية الحديثة ضمن حقل مخصوص هو حقل النقد الأدبي.

النحل والسرقة الأدبية

يعد مفهوم النحل من المفهومات القديمة التي حظيت بمكانة أثيرة في النقد العربي الحديث

بسبب النقاش الذي آثاره تطوير طه حسين لهذا المفهوم ليبني على أساسه إحدى النظريات الأكثر إثارة للجدل في مجال التاريخ الأدبي، وفي تاريخ الأدب الجاهلي والشعر الجاهلي بصورة خاصة [329] .

وتدور العناية بالنحل حول جملة من الظروف والملابسات التي تحكم العلاقة بين نص أدبي قديم، وغير موثق في الغالب، وبين نوع من الاستخدام اللاحق الذي يبيح صاحبه أو أصحابه فيه لأنفسهم قدرا من حرية التصرف بطريقة من الطرق في هذا النص قبل تقديمه لغيره من القراء والسامعين من طالبي الاطلاع عليه والغالب في مثل هذه الحالات أن يكون هذا التصرف في النص بالزيادة أو التعديل والتحسين [330] .

ويقف وراء النحل فاعل مفرد أو جماعة من الفاعلين الذين يتصرف كل منهم تحت ضغط غيره، وهذا الفاعل يدعى في الاصطلاح "العلمي" راوية، وهو يحمي من النسيان والضياع، وينهض بمهمة ترويجه في محيطه القريب، وينقل العلم به في المقام الأول إلى

القبيلة التي ينتمي إليها والجهات السياسية أو الدينية التي تحتاج للتأثير أو للصيت والشهرة لتثبيت مكانة القبيلة وزعامتها، ودعم مصالحها [331].

ولعل ذلك مما يؤدي إلى تعدد الدوافع المسببة لوجود هذا الضغط، لأن الجهات الضاغطة مختلفة في تكوينها وفي طبيعة مصالحها ومنافعها، وفي معرض تبريره لنظرية النحل واحتجاجه على ما تعود به من فوائد على الأدب ونقده، وعلى الفكر والحياة العربيين عامة عدد طه حسين الأسباب المختلفة التي أدت إلى حدوث النحل في الماضي فرأى أنها تتصل بجوانب خطيرة من حياة العرب العامة وحياة الأفراد أنفسهم في حالات بعينها.

فالنحل قد يتم بغرض التعليم الصرف كما هو الشأن فيما عرفه العصر العباسي ولا سيما في القرنين الثالث والرابع منه، وقد يرتبط بهذا ما يتضمن الميل إلى المباهاة والظهور بمظهر التوسع في العلم [332] وهناك سبب آخر للنحل هو العصبية وما يتصل بها من المنافع السياسية [333] ثم النحل بسبب العواطف الدينية ومنه ما

قصد إلى إثبات صحة النبوة منسوبا إلى الإنس تارة وإلى الجن أخرى.

ومنه أيضا ما وضع على النبي (ص) نفسه من أحاديث بغرض تأويل آيات القرآن على النحو الذي يريدونه ويقصدون إليه [334] ، ويضاف إلى ما سبق النحل بغرض تعظيم نسب النبي (ص) وأسرته في قريش، وما استتبعه من تعظيم البطون القرشية التي ما انفكت تتنافس في نحل الأخبار والأشعار [335] ومن مظاهر النحل أيضا ما ظهر بسبب لجوء القصاص إلى تفسير ما ورد في القرآن من أخبار الأمم القديمة البائدة مثل عاد وثمود [336] .

ومن أسباب النحل ما ينشأ من جدال مرده الانتساب إلى المذاهب، إذ ربما لجأ صاحب المذهب أو من انبرى للذب عنه إلى النحل، واضطر خصمه ومناظره إلى اصطناع نظير ذلك من المنحولات التي تؤيد معارضته [337] . كما أن النحل قد يعود إلى مجرد السلوك الشخصي مثل المجون والاستهتار بالقيم والأخلاق، والانحراف عن أصول الدين، وربما ارتبط النحل عند بعض هؤلاء بالتكسب [338] .

ولا شك أن تعدد مظاهر النحل، واختلاف أسبابه يكشف عن تعقيد هذه الظاهرة الاجتماعية الثقافية التي تختلط فيها الدوافع النفسية بالاعتبارات السياسية والدينية، والممارسات الإيديولوجية. بل إن النحل من الظواهر التي تتجاوز حدود خصوصية الأمة، إذ يكاد التاريخ يزودنا بأمثلة عنه قد تتباعد في الزمان والمكان ولا يختص بها عرق بعينه أو حضارة دون حضارة. وقد حرصنا من وراء هذا العرض على تأكيد أهمية النحل باعتباره مظهرا جزئيا من مظاهر فعل أعم وأشمل في التاريخ هو فعل الوراثة.

وإذا كانت الوراثة، ونعني بها فعل اكتساب الموروث عن الماضين، تشمل كل مظاهر نقل وانتقال الموروثات في التاريخ، سواء أتعلق الأمر بانتقالها التلقائي عبر الأجيال بالطرق الشفهية السماعية، أو بنقل منظم واع كما جرى في عصر التدوين، واستخدمت فيه الكتابة، فإن عنصر التصرف في الموروثات من قبل الناقل ثم المستخدم يفترض تعرض هذه الأخيرة لضروب مختلفة من التغير الذي يتراوح بين التحريف غير

المقصود والتشويه المعتمد بهذه الحجة أو تلك من الحجج المتباينة أو المتناقضة، وبين التأويل الناجم عن إرادة الفهم والتفسير وفق شروط دائمة التغير، معرضة لتأثيرات مفترضة. وهذا الضرب من التغيير لم يقتصر على مجال نصوص الأدب وحدها، بل عرفت الظاهرة في مجالات أخرى أكثر حساسية مثل النصوص الدينية التي عرفت ظاهرة النسخ، وظاهرة تدوين المصحف [339] .

ومن الطرق التي انتهجت لنقل المعارف الفنية من جيل إلى آخر ما اصطلح على تسميته بالسرقة الأدبية، وهي أن يعمد اللاحق إلى الاعتماد على نص السابق في عمل نصه مما قد يبدو سطوا على معانيه أو عباراته، وهو ما لا يبعد أن يحدث بين شاعرين متعاصرين يسبق أحدهما إلى قول فيستعيره الثاني، غير أن السرقة الأدبية تبقى ذات فائدة بالغة فيما يتعلق بفهم الجوانب المتعددة، والأشكال المختلفة التي تبرز بواسطتها عملية الوراثة الفنية والأدبية، ووراثة المعارف بصورة عامة.

ولا بد من التنبه إلى التعقيد الذي يحدث

بسبب كون السرقة الأدبية عنصرا من عملية فنية ومحورا مهما من محاور علاقة الوراثة الرابطة بين الأجيال المتقاربة والمتباعدة، وعنصرا في موقف التلقي الذي يقفه الأديب والناقد والقارئ، لذلك نرى الناقد منشغل البال بتأثير هذه الظاهرة الفنية «.. في تحديد علاقة المعنى الحادث بالمعنى السابق، وصارت عملية التلقي بهذه المقاربة قائمة على استحسان المعنى من حيث هو مبتدع أو محتـذى به أو مقتبس أو مسبوق أو مشترك أو معاد. فوظيفة الشعر في هذا الإطار لم تعد تعبيرا مطلقا وحرا وتلقائيا عن التجربة وإنما توقفت عند استبطان الشعر القديم قصد استصفاء جيده وإثرائه.» [340]

وقد حدد القدماء الكيفيات المفترضة التي تتم من خلالها السرقة وصنفوها إلى صنفين رئيسين: السرقة المحمودة، والسرقة المذمومة، وقد لخص ابن وكيع السرقات المحمودة في عشرة أوجه هي [341] :

1- استيفاء اللفظ الطويل في الموجز القليل.

2- نقل اللفظ الرذل إلى الرصين

الجزل.

3- نقل ما قبح مبناه دون معناه إلى ما حسن مبناه ومعناه.

4- عكس ما يصير بالعكس ثناء بعد أن كان هجاء.

5- استخراج معنى من معنى احتذى عليه وإن فارق ما قصد به إليه.

6- توليد كلام من كلام لفظهما مفترق ومعناهما متفق.

7- توليد معان مستحسنات في ألفاظ مختلفات.

8- مساواة الآخذ المأخوذ منه في الكلام حتى لا يزيد نظام على نظام، وإن كان الأول أحق به، لأنه ابتدع والثاني اتبع.

9- مماثلة السارق المسروق منه في كلامه بزيادته في المعنى مما هو من تمامه.

10- رجحان السارق على المسروق منه بزيادة لفظ على لفظ من أخذ عنه

وجوه تغفر ذنب سرقته وتدل على فطنته.

أما وجوه السرقات المذمومة فلخصها في عشرة أقسام هي:

1- نقل اللفظ القصير إلى الطويل الكثير.

2- نقل الرصين الجزل إلى المستضعف الرذل.

3- نقل ما حسن مبناه ومعناه إلى ما قبح مبناه ومعناه.

4- عكس ما يصير بالعكس هجاء بعد أن كان ثناء.

5- نقل ما حسنت أوزانه وقوافيه إلى ما قبح وثقل على لسان راوية.

6- حذف الشاعر من كلامه ما هو من تمامه.

7- رجحان كلام المأخوذ منه على كلام الآخذ منه.

8- نقل العذب من القوافي إلى المستكره الجافي.

9- نقل ما يصير في التفتيش والانتقاد إلى تقصير أو فساد.

10- أخذ اللفظ المدعى هو ومعناه أيضا.

فالسرقة، في منظور القدماء، عملية دقيقة تتصل بالبناء الفني للنص وليست حدثا ينسب إلى الصدفة، غير أن مشكلة المسؤولية والشعور بها – ولو على الصعيد الاجتماعي – هي ما يحول النص إلى ملكية، مثيرا قضية مشروعية الاستيلاء على كلام الغير. وفي العمل الفني تبرز بحدة هذه القضية، ولو أن المجتمع لم يحدث أن تدخل فيها واضعا قوانين لحماية النص من محاولات السطو عليه إلا ما برز مع قيام الدولة الحديثة.

ولعلنا نفهم من الشروط الآنفة أن القدماء قبلوا السرقة واستحسنوها بشرط أن تؤدي إلى إضافة تزيد في قيمة النص الجمالية، سواء أكانت هذه الزيادة في حسن اللفظ أم المعنى، مما سماه أبو هلال العسكري "حسن الأخذ" ونظر فيه إلى التداخل بين الشعر والنثر أي أن يؤخذ معنى من نظم فيورد في نثر، أو من نثر فيورد

في نظم [342] والواضح أن هذا الأخير لم يناقش المتأخرين فيما يأخذونه عن المتقدمين مما يراه مسلما به، وإنما وقع الخلاف عند عامة القدماء على مناقشة كون الأخذ المذكور يقع في اللفظ أم في المعنى.

وقد نوه ابن رشيق بما أورده عن الجرجاني من دقة تمييز السرقة في قوله: «ولست تعد من جهابذة الكلام، ولا من نقاد الشعر، حتى تميز بين أصنافه وأقسامه، وتحيط علما برتبه ومنازله، فتفصل بين السرق والغصب وبين الإغارة والاختلاس، وتعرف الإلمام من الملاحظة، وتفرق بين المشترك الذي لا يجوز ادعاء السرقة فيه والمبتذل الذي ليس واحد أحق به من الآخر، وبين المختص الذي حازه المبتدي فملكه واحتباه السابق فاقتطعه » [343] .

وفي كلام الجرجاني الآنف ما يشير إلى ارتباط مفهوم السرقة بمفهوم الملك، إذ أن معاني الغصب والإغارة والاختلاس تفترض في هذا السياق ارتباط المغار عليه والمغضوب والمختلس بصاحبه ومالكه، في حين تؤكد معاني الحيازة والملك والاقتطاع حق تصرف

صاحب النص بنصه، وامتناع ذلك عن غيره، بينما يقف معنى المشترك والمبتذل موقفا يجعل منهما قدرا لا يجوز لأحد ادعاء حق التصرف فيه دون سواه. وهذا السياق يبرز كون السرقة من المفهومات التي هيأت لظهور مفهوم التراث الذي يختلف عن مفهوم الموروث والإرث.

وقد نظر النقد الأدبي إلى السرقة الأدبية بوصفها علامة من علامات تطور المنهج النقدي عند النقاد القدامى، واستمرارهم في عرض الإشكالية القديمة التي كانت إطار هذا النقد وهي إشكالية القديم والمحدث، وفي هذا الاتجاه سارت مناقشة الظروف والملابسات التي أحاطت بعملية التحول المذكورة وتوجت بحصول الخصومة النقدية بين أنصار أبي تمام وأنصار البحتري وهي خصومة طبعها العنف والتجريح، وغذتها مشاعر التعصب للبديع من جهة وقد كان عنوان مشروع التجديد أو التعصب لعمود الشعر الذي كان عنوان استمرار الوفاء للذوق القديم والالتزام بتقليده، فأصبحت السرقة سلاحا للطعن، ودليلا على انعدام أصالة المذهب. ومحاولة رد مقولة التجديد الذي زعمه

أنصاره [344] .

وقد نبه مندور إلى ضرورة التمييز بين المظاهر المختلفة لما وضعه النقاد العرب تحت عنوان السرقة في هذا الخصومة وهي :

1- الاستيحاء: وهو أن يأتي الشاعر أو الكاتب بمعان جديدة تستدعيها مطالعاته فيما كتب الغير.

2- استعارة الهياكل: كأن يأخذ الشاعر أو الكاتب موضوع قصيدته أو قصته عن أسطورة شعبية أو خبر تاريخي وينفث الحياة في هذا الهيكل حتى ليكاد يخلقه من العدم.

3- التأثر: وهـو أن يأخذ شاعـر أو كاتب بمذهب غيره في الفـن أو الأسلوب، وقد يكون هذا التأثر تتلمذا، كما قد يجري عن غير وعي، وإنما النقد هو الذي يكشف عنه.

4- وأخيرا هناك السرقات وهذه لا تطلق اليوم إلا على أخذ جمل أو أفكار أصيلة وانتحالها بنصها دون الإشارة إلى مأخذها [345] .

فالسرقة لم تكن في منظور الخصومة هذا مقياسا فنيا صرفا بقدر ما كانت معلما من معالم

التنازع بين ذوق يتكون هو ذوق الجيل الجديد من أهل العصر الذين قطفوا ثمار التمدن العباسي، وبين ذوق قديم رسخته تقاليد الأجيال السالفة التي وجدت في الجيل الجديد مدافعين أوفياء لها، لا يرون ضرورة لتغييرها بل يعتقدون أن في هذا التغيير انحرافا عن النهج السوي في الشعر.

الـتـنــاص

ليست الغاية من عقد هذا المبحث الخاص بالتناص النظر إليه باعتباره عملية محدودة في المكان والزمان، ولها هويتها الخاصة ضمن نظام معرفة ينتمي إلى ثقافة بعينها. وهذا الاعتبار هو الذي جعلنا لا نولي أول اهتمامنا لتقديم تعريف إجرائي يضبط حدود التناص أو آلياته، بقدر ما نوجه خلاصة عنايتنا نحو علاقة هذه العملية بمفهوم التراث والعمليات المعرفية المختلفة التي تساهم في تكوينه. ومن هذا المنطلق نظرنا إلى التناص باعتباره خاصية ملازمة للإطار الذي يحكم المفهوم وهو الذي حددناه في الفقرة الأولى من هذا الفصل بأنه عملية الكتابة والقراءة التي ترادفها عبارة: صنع المفهوم [346] .

وقد لفت انتباهنا إلى التناص هذا الازدواج المفروض على قارئ الشعر الحديث، وناقده عند مباشرة القراءة، ثم بطريقة أشد إلحاحا عندما يتعلق الأمر برصد وتفسير الظواهر الفنية والمعنوية، والتعرف على لغة هذا الشعر – التي هي موضوعه الرئيسي – ونقصد بالازدواج أن يحتاج القارئ والناقد إلى ائتلاف خلفيتين معرفيتين وثقافتين متلازمتين إحداهما قديمة والأخرى تنتمي إلى عصر النهضة من أجل فك شفرة النص الحديث لأن هذا الأخير يتألف من جملة عناصر قديمة تتجاور وتتداخل وتتناقض مع جملة موازية وملازمة لها من العناصر الجديدة التي ينتمي بعضها إلى مجال مستقدم كليا أو جزئيا من الثقافة الغربية الحديثة.

وتضم الخلفية المعرفية القديمة ما يمكن أن ننسبه إلى الشاعر، وإلى العملية الإبداعية التي يمكن ربطها بالكتابة، وما ينسب عادة إلى القارئ، أو الناقد المتذوق والعالم بالشعر وهو ما يرتبط بالقراءة، ولما كانت العمليتان المذكورتان تنتميان إلى القديم، فإن تداخل النص الحديث مع النص القديم سيكون مجاله الكتابة والقراءة

بدوره، الأمر الذي سيفضي إلى تأثير الثقافة الأدبية الحديثة على صورة الثقافة الأدبية القديمة، كما هو مفترض العكس.

ولعل السبب في ذلك هو أن ظاهرة التناص تعني في عرف ذوي الاهتمام به أن نعير «... أقصى الاهتمام للخلفية المعرفية في عمليتي إنتاج الخطاب أو تلقيه، ومعنى هذا أن الذاكرة تقوم بدور كبير في العمليتين معا، ولكنها لا تستدعي الأحداث والتجارب السابقة كلها في تراكم وتتابع، وإنما تعيد بناءها وتنظيمها، وإبراز بعض العناصر منها وإخفاء أخرى تبعا لمقصدية المنتج والمتلقي» [347] .

وهذا الوضع يكشف لنا عن مدى التعقيد الذي يرتبط بتحديد مفهوم التراث إذا ما اقتصرنا في معالجته على مادة النقاش النظري الذي يتناول ألفاظ التراث والموروث والإرث والوراثة، هذه الألفاظ نفسها تحيل على ألفاظ أخرى عديدة من شأنها أن تشترك معها في معانيها، وهو ما ليس كاف بذاته، إذ من الحري أن نعود إلى جمل من المفهومات ومن الظواهر الاجتماعية والفنية التي تتجاوز تاريخ العصر الواحد والثقافة الواحدة،

إلى التاريخ المشترك للثقافات المتعايشة ضمن عالم الإسلام قديمه وحديثه.

انتبه بعض نقاد الشعر العرب القدامى إلى أن العرب لم تتحدث عن القصيدة والبيت، وإنما الذي ألفت استخدامه للدلالة على هذه الأنواع من النصوص الشعرية المفترض تداولها بين الأفراد والقبائل هو كلمة "الشعر" [348] ، ولا يخفى ما في هذه اللفظة من مدلول عام يبين أن تصور العرب للقول الشعري لم يكن يخضع لعملية فحص وتصنيف للعناصر التي تتألف منها الوحدة المتداولة التي نطلق عليها في عصرنا الحاضر اسم "النص" الشعري، أو نستعمل للدلالة عليها اسما أكثر خصوصية هو "القصيدة"، فلم ينصرف اهتمامهم إلى تعيين تلك الوحدة القولية الفنية، ومنحها هوية مخصوصة وحدودا نظرية معروفة.

وهذا النوع من الحديث عن "الشعر" يتضمن التلميح إلى أنه كيان كلي قوامه نصوص مروية تنبعث من خلالها صورة الذاكرة الجماعية لجماعة واحدة أو أكثر ولا يعرف تاريخ بدايتها بدقة، وقد يضاف إليها نص أو جملة من النصوص

في آية لحظة من اللحظات، وهذا العامل أدى إلى فتح نقاش طويل حول أولية الشعر الجاهلي [349] ، باعتباره المرحلة الأولى من الشعر العربي، وهو النقاش الذي لم يتوصل إلى نتيجة حاسمة من شأنها أن تساعد على إعادة رسم صورة النص الشعري الأول الذي تطورت عنه هذه النصوص التي وصلت إلينا بعد أن نسبها رواة إلى قائلين حقيقيين أو مفترضين.

بل إن هذا النقاش ربما أقر لنا بقلة النصوص التي يمكن أن ننسبها بصورة عامة إلى العصر الجاهلي من دون الجزم بما هو أصلي من هذه النصوص وما يمكن أن يكون منحولا. وهذا موضوع نقاش قديم، لكن القدماء لم تكن طريقة الجدال في موضوعه عندهم من النوع الجذري الذي يشكك في وجود هذا الشعر ذاته، بل إن الظاهرة كانت مختلفة عندهم لأنهم لم يزيدوا على الانتباه إلى سلوك الرواة، واستنكاره في حال ثبوته لهم.

لكن المهم في هذه النصوص، ونعني بها المعلقات الشهيرة، هو أن بعضها لا يشبه البعض الآخر شبها تاما، غير أن معانيها ليست متنافرة

أو متناقضة، فهي تحمل بين طياتها شيئا من التميز الذي يمكن أن يستعان به على رسم صورة تقاليد القول الشعري التي لا تمت بجميع صلاتها إلى ذهنية الإسلام، بل تقترب أكثر من ذهنية الإنسان الجاهلي بصورة معقولة، ولو أن هذا الوضع لا يمكن أن يجزم بانتفاء انتمائها المتخفي إلى إحدى المراحل اللاحقة، فتكون بذلك مدسوسة من رواة عصر متأخر كما هو الشأن بالنسبة للعصر الأموي مثلا.

ويظهر العرض السابق الترابط بين النحل وبين التناص، غير أن التناص الذي نود التنبيه عليه يكمن في هذه العلاقة التي تنشأ هنا أو هناك بين النصوص ضمن هذه السيرورة الشاملة التي كان العرب يشيرون إليها بحديثهم عن الشعر، هذا الشعر الذي أضحى في متصورهم شيئا كليا واحدا، فهو أقرب إلى صورة الكيان العضوي المترابط الذي يخترق الزمان، ويخترق المكان ويتجاوز الفرد الشاعر إلى الضمير الشعري للأمة الذي يصرح به من خلال ألفاظ تكشف عن هذا الجزء أو ذلك من مخبوئه، مثل ألفاظ الذوق، والمعنى، والوزن والقافية، وهي ألفاظ في

باطنها صفة المشترك المرجعي الذي يتخذ مقياسا للتحكم في مسار تكوين الشعري.

وليس من الصعب علينا تتبع مسار هذا المشترك المرجعي المرتبط بالبنية الاجتماعية، أي بنية المجتمع القبلي الذي يجعل من الولاء الفعل الرئيس المعبر عن الانتماء إلى كيان له رموزه وحدوده ومعرفته [350] ، والولاء هو عملية كلية لتحكيم الجماعي في الفردي. فليس غريبا أن نجد النص ينسب إلى قائله، غير أن صاحبه ليس مطلق الحرية في نظم معانيه، وإنما يحكم على تلك المعاني اعتمادا على سلم مرجعي ضمني، يجعل من النص ملكا لقارئه أو سامعيه حتى قبل أن يخرج به قائله عليهم، بسبب ولاء الشاعر لمألوف قومه من الشعر، بل ويخفي هذا المشترك الشعري في المقام الأول، المرتبط ببنية وعيه الأسطوري المستقل بمنطقة الخاص [351] .

وهذه الاستجابة القبلية للرقابة الخفية المسبقة على النص، توحي بأن إجراءات إنتاج النص، وتداوله، وتقييمه، فتوريثه هي أفعال اجتماعية آلية تجعل من العملية الشعرية فعلا

يبحث عن الاكتمال، ولهذا يمكن آن يستكمل في مراحل لاحقة بتعديل النص بواسطة الزيادة أو الحذف أو الاستبدال، كما يمكن أن يستكمل في مراحل تقرب أو تبعد، حين يخضع لتغير طريقة فهم النص واستيعاب عناصر جماله لجهة الزيادة أو النقصان في الاستماع ببعض مكونات جماله وحـلاوته، أي تذوق أو عدم تذوق عناصـر كانت مبعـدة أو مقدمة في عملية التفاعل مع النص وتذوقه.

وإذا ما نظرنا إلى هذه الظاهرة القديمة نظرة بينها وبين نظيرتها لدى العرب المعاصرين التي تحكم علاقة النص الشعري بالمحيط القارئ والذوق العام أدركنا أن العرب لجأوا في عصر النهضة إلى تصور معكوس، إذ أن المعنى الشعري الجديد لم يعد يقوم على مضمر هو اعتبـاره الولاء للمشترك المستخدم، بقدر ما أصبح يطمح إلى الفصل بين المشترك المعهود والمشترك المغيب، بغرض استبدال الحاضر السائد بالماضي المنسي وهي عملية تحاور بين النصين التراثيين اللذين لا يتطابقان ولا يتجاوران، بل إن تماهيهما يتم عبر الاستبدال

الضروري بينهما داخل ما سيصبح بفضل الكتابة "النص الجديد" [352] .

وقد تطورت هذه الظاهرة الفنية النهضوية ذات البعدين الاجتماعي والتاريخي مع ظهور الشعر الحر، وقصيدة النثر، والإرهاصات التي مهدت لهذا الظهور، إذ أن الوزن استمر في التجلي، ممثلا حضور القديم في المحدث، غير أن هذا الحضور أضحى مختلفا لأن قصيدة التفعيلة هي في واقع الأمر أكثر من مجرد تجزئ البحر، لأنها أدت إلى تداخل التفعيلات وإلى تحرير السلوك الشعري في جانبه الموسيقي بطريقة أثرت حتى على بناء المعاني.

أما النص [353] النقدي، فقد حمل الوعي النظري الذي اضطلع بمهمة وصف هذين النمطين من التغير، الخاص منهما بالنص الإحيائي وذلك المرتبط بالشعر الحر، ممثلا بالولاء وإنما أضحى أقرب إلى الانفصال والانسلاخ عن الوعي المضمر المهيمن، الذي يمكن تمثيله بتراكم تأثير القمع والحرمان في البنية الاجتماعية الاقتصادية، وتعبيرها السياسي الذي تمثل في تغييب العنصر

المحلي من مسرح الحل والعقد.

غير أن النص النقدي سعى من جهة أخرى إلى الكشف عن حضور المحدث في القديم، أو رحلة الذهن المعاصر نحو الماضي عبر التراث، من خلال البحث عن مبررات التجديد، والمظاهر المؤيدة لمسعاه في النصوص القديمة، وقد تدخل النقد العربي الإحيائي في النص القديم من جهة تقديمه إلى القارئ مخففا مما يثقله، بفك غموضه وتيسير المسالك المؤدية إلى إتاحة تداوله، لكن النقد الإحيائي لم يكتف بذلك بل حاول تضمين النص القديم المضامين التي يحتاج إليها في مسعاه الرامي إلى الاختلاف عنه، وبهذا تم فتح طرق متعاكسة بعضها يتجه من الحديث نحو القديم والبعض الآخر يتوجه من القديم نحو المحدث، غير أن ما لا ينبغي أن يغيب عن الدارس هو أن هذه وتلك من صنع الإنسان الحديث وتصوره واجتهاده.

لقد دفع النص الموروث وارثه إلى الجدال دفاعا عن علاقته به، وإذا كان المحلل النفسي للسلوك النهضوي يهتم في المقام الأول بالكشف عن العامل المتمثل في البحث عن

سند يدعم ثقة الإنسان العربي في مواجهة الآخر الأقوى، فإن السؤال الذي يعنينا فيما يخص تلك العلاقة هو سؤالنا عما إذا كان الوارث هو من يتصرف بالموروث ويهيمن عليه أم أن العكس هو ما يحصل.

ولا بد أن الجواب عن هذا السؤال يقتضي إدراج هذه القضية ضمن سياقها العام الذي هو النهضة، وفي هذا يمكن القول إن عملية النهضة التي بدأت بمشروع مركزي يشرف عليه محمد علي باشا ويخطط له ويستفيد من ثمراته، انتقلت بعد قرن أو ينيف لتتحول إلى "مؤسسة النهضة" التي تعدد المشرفون عليها، وتعدد المخططون لها والذين يتولون تقييمها، كما أن الاستفادة منها واستثمارها لم تتم سوى بطريقة فردية وقطرية، مع خضوعها لحسابات جزئية واعتبارات قطرية أو إيديولوجية لم تستطع دوما المحافظة على الحد الأدنى من الانسجام الداخلي والتنسيق بين برامجها الواعية وغير الواعية.

التقليد والتجديد

" وأي بأس من أن يترجم الشعر العربي القديم إلى اللغة العربية الحديثة؟" [354]

بهذا السؤال افتتح طه حسين بكثافة بليغة جهود التعبير عن الإشكالية الحديثة التي تطرح ضمنها مسألة العلاقة بين القديم والمحدث، وهي العلاقة بين نص قديم تحكمه شروط معرفة يصل الاختلاف بينها وبين النص القديم وعالمه المعرفي إلى الحد الذي يعسر معه أن تنشأ بينهما علاقة تواصل سليم بدون اللجوء إلى منظومة من الأدوات الوسيطة التي عبر عنها بكلمة الترجمة، هذه العلاقة التي مدارها محور التقليد / التجديد [355] .

وقد لاحظ طه حسين أن ضرورة هذا الضرب المخصوص من الترجمة ترتبط بالتطور الذي عرفه الجيل الجديد أكثر من ارتباطها بنص الأدب القديم نفسه، ذلك أن الجيل المذكور الذي لاحظ عليه الاستعجال لم يعد يقدر على تجشم ما يستعصي عليه فهمه أو يشق عليه تذوقه [356] ، فحداثة الحياة العربية أخذت مظهر التطور المتسارع، غير أن هذا التطور بدا له متصلا بحاجات الواقع ودوافعه المادية [357] ، بعيدا البعد

كله عن التجديد المحسوس، وهو تجديد الحياة العقلية، ولهذا السبب تراه لا يعفي المثقفين والأدباء من المسؤولية التي تعود إلى قصورهم المزدوج، ذلك أن ثقافتهم العربية القديمة محدودة، وعلمهم بالثقافات الحديثة التي يعاصرونها محدود أيضا [358] ، فليس غريبا أن يبتعد الجيل الجديد الذي يستقي معرفته منهم عن القديم والمحدث معا، بعد أن رسخ جهله بهما.

وتكشف لنا هذه المعاينة، وهي شهادة من داخل الحقل النقدي، عن هذا الإحساس الحاد بالقصور المزدوج عن معرفة القديم والجديد معا في المعرفة العربية الحديثة وهو ما يتضمن إشارة ضمنية إلى تقلص القراءة عند القارئ، وعند الأديب والناقد، مما أفضى إلى غياب الأدوات الضرورية الكفيلة بإعداد قارئ الأدب للاضطلاع بمهمتي استيعاب القديم، والتكيف مع الحديث في وقت واحد، الأمر الذي قلل من فرض ازدهار الكتابة التي ترتبط ارتباطا عضويا وجدليا بالقراءة.

ولا تتوقف معاينة طه حسين عند الواقع الذي

عايشه، وإنما تتعداها إلى بدايات النهضة نفسها، إذ لاحظ أن رجلا بارزا مثل الطهطاوي لم يحسن فهم ما رآه من مظاهر الحضارة الحديثة في الغرب، لأنه لم يكن مهيأ ليشعر بهذا الشعور القوي الدقيق لأن التراث الضخم الثقيل الذي كان قد تلقاه في الماضي – أي في عهد التأخر – والواقع السياسي القمعي، حالا بينه وبين أداء هذا الدور الذي كان منتظرا منه القيام به [359] وقد أدى تراكم الفهم السيء أو المنقوص بالقارئ إلى تصور مغلوط عن الحضارة الحديثة واعتقاد خاطئ بأنها تنكر القديم وتنفر منه، وتصرف عنه، فنشر ذلكم الوهم بانتفاء العلاقة بينها وبين القديم [360] .

وينبئ الحرص عند الناقد العربي الحديث على إجراء هذه المعاينات على تفطنه إلى حالة القصور التي اعترت العقل العربي الحديث وجعلته يعرف مثل هذا النوع من القراءة المشوشة التي هيمنت عليها النظرة الخرافية إلى نصوص التراث العربي القديم، وما بني عليها من نتائج كتلك المسلمة القائلة : إن القصيدة القديمة مفككة لا وحدة لها غير وحدة الوزن

والقافية دون المعنى [361] ، فهذه المسلمة نهضت من الناحية الشكلية على تقييم بنية القصيدة القديمة لتكتشف افتقارها إلى الوحدتين الموضوعية والعضوية اللتين يفترضهما مقروء الناقد العربي الحديث من التراث النقدي الأوروبي الحديث.

وفي تفسيره لهذا الضرب من القصور يقرر طه حسين أن "... خاصة المثقفين المحدثين وعامتهم يعرفون الشعر العربي متفرقا لأنهم يحفظونه متفرقا، وهم من هذه الناحية يجهلون هذا الشعر ويقضون عليه قضاء الجهال" [362] فالافتقار إلى النظرة الكلية التي تتفحص هذا الشعر وتستقصي مكوناته وظروفه التي تحيط بكتابة القصيدة وتلقيها، وعدم التأكد من حقيقة الصورة التي نقل إلينا النص القديم من خلالها، سواء أتعلق الأمر بناقليه من القدماء أو المتأخرين هي كلها عناصر لا تمت بصلة إلى النص القديم نفسه، ولكنها عوائق طرأت على الطريق التي سلكها للوصول إلى العصر الحاضر [363] . وهذا الوعي النقدي عند طه حسين بقي حبيس منهجه في القراءة الذي زاوج بين الشك

باعتباره أداة استقصاء وبحث، وبين النظرة التاريخية التي تعتبر الماضي شرطا ضروريا للحداثة.

وللقراءة في تصور طه حسين خطر مزدوج يشمل قراءة القديم العربي والحديث الأجنبي، فالتقليد يمكن أن يكون سببه الاتجاه نحو القديم، كما يمكن أن يكون سببه التوجه نحو الحديث وفرط الثقة في صلاحه، وضمن هذا الاتجاه نفهم تقييم طه حسين الوثوقي وتشاؤمه من الحصيلة الهزيلة لاحتكاك الأدب العربي الحديث بالثقافة الأجنبية، وهذا في قوله بلهجة المعاين الواثق :"والذين يظنون أن الحضارة الحديثة قد حملت إلى عقولنا خيرا خالصا يخطئون، فقد حملت الحضارة الحديثة إلى عقولنا شرا غير قليل، لم يأت منها هي، وإنما أتى من أننا لم نفهمها على وجهها، ولم نتعمق أسرارها ودقائقها، وإنما أخذنا منها الظواهر، وقنعنا منها بالهين اليسير، فكانت الحضارة الحديثة مصدر جمود وجهل، كما كان التعصب للقديم مصدر جمود وجهل أيضا" [364] .

ولما كان طه حسين قد اعتاد الذهاب في ما

يراه إلى أقصى ما تقوده إليه نظرته الذاتية، وحماسته الوثوقية فقد ربط مآل التقليد والتجديد في السلوك الثقافي العربي الحديث بتفاعل الإنسان نفسه، يقول: «... فليس التجديد في إماتة القديم، وإنما التجديد في إحيـاء القديم، وأخذ ما يصلح منه للبقاء. وأكاد أتخذ الميل إلى إماتة القديم وإحيائه في الأدب مقياسا للذين انتفعوا بالحضارة الحديثة أو لم ينتفعوا بها. فالذين تلهيهم مظاهر هذه الحضارة عن أنفسهم حين تلهيهم عن أدبهم القديم، لم يذوقوا الحضارة الحديثة ولم ينتفعوا بها، ولم يفهموها على وجهها، وإنما اتخذوا منها صورا وأشكالا، وقلدوا أصحابها تقليد القردة لا أكثر ولا أقل. والذين تلفتهم الحضارة إلى أنفسهم وتدفعهم إلى إحياء تقديمهم، وتملأ نفوسهم إيمانا بأن لا حياة لمصر إلا إذا عنيت بتاريخها القديم وبتاريخها الإسلامي، وبالأدب العربي قديمه وحديثه، عنايتها بما يسم حياتها اليومية من ألوان الحضارة الحديثة، هم الذين انتفعوا، وهم الذين فهموا، وهم الذين ذاقوا، وهم القادرون على أن ينفعوا في إقامة الحياة الجديدة على أساس متين» [365] .

وقد أراد طه حسين تصحيح مفهوم الإحياء نفسه بأن صبه في سياق عملية التحديث الحضاري، فالإحياء ليس تعصبا للقديم، ولكنه بحث عن الروح الحي فيه المرتبط عضويا بالحية الحاضرة ومستقبلها. ولا يخفى ما في هذه النظرة من ربط بين الوعي الذاتي، وبين سلوك التفاعل المزدوج مع التراث المحلي القديم والتراث الأجنبي الحديث، وهو ما يوضح كون الوعي الحي عند طه حسين هو ما حافظ فيه صاحبه على دينامية مصدري هذا التفاعل المتقابلين وهما التراث القديم باعتباره وسيلة تعرف على الذات، والتراث الأجنبي باعتباره وسيلة تطوير وتصحيح لذلك التعرف.

فكل حديث عن التقليد هو في الوقت نفسه حديث عن التجديد، لأن وظيفة التقليد في مفهوم التفكير النهضوي هي التجديد – سواء أتعلق الأمر بالنظرة الإحيائية، أم بسواها من النظرات – لأن موضوع هذه الوظيفة هو تغيير مقومات وعي الذات العربية الذي كان سببا في هزيمتها المادية والمعنوية أمام أوروبا، بما يمكنها من اكتساب عناصر حية أكثر قدرة على تجديد

تصورات هذه الذات. وقد ظهرت مقاصد هذه الذات صريحة في الخطاب العربي النهضوي، الذي حدد للنهضة غاية واضحة ومعلنة هي تخليص العرب وثقافتهم من حال السبات والجمود.

ولذلكم اتجه سهم التفكير يتعلق بالتجديد، إذ ارتبط الحديث عنه بخلفية معرفية قوامها رسم حدود التقليد وشروطه وملابساته بغرض معلن هو السعي إلى التخلص من شبهته، واستبعاده من مسعى التطور الذي سلكته الحياة العربية الباحثة عن النهوض، لأن التقليد فهم على أنه القصور عن التجديد، وهو ما يكشف عن أن فهم التقليد اقتصر على جانبه الذي يجذب الإنسان الناهض إلى الماضي فيلفته إلى الوراء، ويمنعه من التقدم نحو المجهول.

يقول جبران خليل جبران في تحديد ماهية المقلد :« أما المقلد فهو ذاك الذي يسير من مكان إلى مكان على الطريق التي سار عليها ألف قافلة وقافلة، ولا يحيد عنها مخافة أن يتيه ويضيع» [366] فالحديث هنا عن المقلد لا عن التقليد، لأن الحديث عن التقليد موضوعه سلوك

الإنسان آخر أكثر إيجابية فيتغلب أحد المسلكين على الآخر بمرور الوقت، وبتوفر شروط التطور والتصحيح، أما الحديث عن المقلد فهو يلصق بإنسان بعينه وصمة التقليد، التي يفسرها جبران بالخوف من الضياع والتيه، من دون التنبيه إلى أ، الخوف يمكن إزالته ببطلان أسبابه ومظاهره.

غير أن جبران يبني حكمه المشار إليه على معاينة أكثر تريثا وأقرب إلى وصف ملابسات التقليد وصفا موضوعيا بقوله في السياق نفسه :« أما المقلد فهو الذي لا يكشف شيئا، ولا يختلق أمرا، بل يستمد حياته النفسية من معاصريه ويصنع أثوابه المعنوية من رقع يجزها من أثواب من تقدمه» [367] فهو هنا يضع إصبعه على موضع المشكلة، بإشارته إلى العلاقة الوثيقة بين التقليد باعتباره ضربا من المعرفة وبين الحياة النفسية لمن سماه المقلد، ونبه إلى أنه يستمد عناصر هذه الحياة من معاصريه أي من واقعه وشروط هذا الواقع الذي قد لا يتيح القدر الضروري من الحرية لنمو العملية الإبداعية، وفي ذلك ما يبقى المقلد أسير معاصريه قبل أن

يقع في آسر القدماء الذين يستهدي بهديهم.

فالزوج المؤلف من التقليد والتجديد له أهمية بالغة في المعرفة العربية بنظمها القديمة والحديثة لأن من شأنه الإبانة عن مفهوم التراث المتداول عند عرب عصر النهضة، والكشف عن طبيعته المعقدة إذ لا يتضح محتواه إلا باستقراء مكونات نسق كامل من المفهومات المترابطة والمتكاملة التي لا تنتمي كلها إلى عصر النهضة وحده، بل إن بعضها نشأ على أيدي القدماء، وعبر عن الإشكالية نفسها، أي إشكالية العلاقة بين النص القديم والنص المحدث، ولو أن هذه الإشكالية ارتبطت عند القدماء بسيرورة حضارية وتاريخية ذات شروط مختلفـة [368] .

وفي الماضي أخذت العلاقة بين الشاعر المحدث والنص القديم شكل الانتقال العفوي من شروط البداوة ولغتها الجزلة المتينة إلى شروط الحضارة ولغة المدينة الرقيقة، مع العلم أن هذا الانتقال كان في بادئ الأمر تلقائيا، ارتبط أكثر ما ارتبط الوعي صاحب هذا المسعى أو تأخر عنه عند الشاعر، بينما ظهر عند الناقد القديم في صورة وعي رافض التبس بسلوك الثبات على

تصورات القدماء والتعصب لها، فتكون لدى الناقد أو العالم بالشعر موقف عفوي عبر عن مقاومة هذا التغيير، لكن هذا الموقف لم يكن بسيطا إلى هذا الحد، إذ طغت على مسار تكوينه الاعتبارات النفسية المرتبطة بالتداخل والتمايز العرقي والثقافي بين العرب والفرس والترك، وغيرهم من العناصر المكونة للمجتمع الإسلامي في العصور : الإسلامي فالأموي والعباسي [369] .

فليس غريبا أن ينمو الاتجاه إلى التعصب بفعل التوترات التي أنتجها الاجتماع الإسلامي الجديد [370] ، وظهر أثرها إن بصورة جلية أو خفية في جهد بناء المعرفة: تدوينا، ورواية، وتأسيسا، وتأصيلا، وهو الجهد الذي اتخذ من التمحور حول اللغة في صورتها البدوية شكلا متخفيا للتمركز حول الذات العربية عند المدافعين عن عروبية الشعر والثقافة كما اتخذ، في المقابل، من التمحور حول اللغة المدنية شكلا متخفيا للتمركز حول العرق عند المنتصرين لشعوبية الاجتماع انطلاقا من شعوبية الشعر والثقافة [371] .

أما ظاهرة تجديد اللغة، فقد طرحت في عصر

النهضة بطريقة مختلفة إذ اقترنت في الغالب بلغة أو لغات أجنبية، وقد أشار أحد الذين ازدوج تعاملهم مع اللغة العربية بتعاملهم مع لغة أجنبية، وهو أمين الريحاني إلى الارتباط بين التجديد وتفاعل اللغات بقوله معلقا ومعقبا على رأي لجبر ضومط في الموضوع «... إن رقي اللغة في رقي أبنائها المشتغلين بها. هذه حقيقة كبيرة أستأذنك بتقديم أخت لها صغيرة، وهي أن رقي اللغة في الخروج على العقيم السمج من مألوفها مع المحافظة على روحها. والخارجون من الكتاب اليوم على المألوف وعلى الروح معا كثيرون. فيخيل إليك، وأنت تطالع ما ينشرون، أنك تقرأ لغة أجنبية في ألفاظ عربية. ولكني أفضل هذا الإنشاء –وفيه على إنشاء عربي لا غبار على "سيبوياته" وقد أخذت معانيه ومبانيه من "الفرائد الدرية" وغيره من " المحنطات " اللغوية. وعندي أن ضرر مثل هذه الكتب أشد من ضرر لغات الأجـانب في من لا يحسنون الكتابة» [372] .

في هذا الكلام حكم واختيار بين نمطين من اللغة أحدهما عربي خالص غير أنه موروث كله من الأسلاف أو يكاد، والثاني مزيج عربي أجنبي

لم يستقم بعد تماما غير أنه أكثر إخصابا للذكاء، وأكثر راحة للأفكار « ولعمري أن أوضاع اللغة، لا أساليب المنشئين، خير ما يتعلم التلميذ ويقتبس الكاتب المجدد، ولا بد له بعد ذاك، إذا تفرد في ذكائه، أن يتفرد في أسلوبه فينبذ العقيم والسمج من مألوف الأوضاع، ويعود إلى لوح الوجود وإلى حاضر الأمة في حياتها الجارية فيتخذ من الاثنين مادة لبيانه (...) مرحبا بامرئ القيس والمتنبي، مرحبا بابن خلدون والغزالي، ولكن في رأسي عينين ترياني أرضا رحبة إلى جانبي الطريق التي سلكوها» [373] .

بنية مفهوم التراث

نستعير هنا مفهوم البنية [374] لغاية منهجية هي محاولة ضبط العلاقات المتبادلة بين جملة من المفهومات التي رأينا بوساطة الاستقراء أنها ظلت تغطي مجال اهتمام النقد العربي بمسألة التراث منذ بداياته الأولى، وقد يوهم ذلك بأننا نؤثر الدراسة التاريخية لتطور المفهوم، متتبعين مسار النقد الأدبي عبر تاريخه الذي هو جزء من تاريخ العرب الطويل، لكن مسعانا مختلف تماما عن ذلك، لأن ما نسعى إليه هو التمييز بين

لحظتين منهجيتين تساهمان في عملية بناء المفهوم وفق محور ثابت.

هاتان اللحظتان المنهجيتان هما:

- لحظة إضمار المفهوم، وهي لحظة تكلم خلالها النقد العربي عن عمليتي الوراثة والتوريث من خلال كلام الناقدين العرب القدامى عن موضوعات أخرى، وبهذه الصورة أعطيت مكونات المفهوم حضورا تجريبيا واجتماعيا، يجعل افتراض وجوده – في حال كمون – عند هؤلاء النقاد فرضا مبررا من الناحية النظرية.

- ولحظة إخراج المفهوم إلى حيز الوجود، وهي تبدأ بإدراجه، ضمن المفاهيم اللغوية الحديثة، وطرحه على بساط التداول ضمن الكلام في صورة مسلمة لم تعرض المبادئ التي تنهض عليها لأي نقاش، وتتضمن هذه اللحظة التطور اللاحق الذي جسدته محاولة صياغة المفهوم نظريا وتعريفه، وتحديد مضمونه، ووصف عناصره المكونة ودلالاته الحضارية والمعرفية، أو بعبارة أكثر إيجازا التعبير عن وجود المفهوم عقلانيا.

ويمكن أن نعبر عن وصف بنية المفهوم بطريقة مختلفة إذ نميز بين بنية سطحية وأخرى عميقة، فنقصد بالبنية السطحية ما يمكن أن ندعوه صورة المفهوم، وهي تتضمن مجمل الإجراءات والتدابير التي تساعد على إعداد المفهوم لاستخدامه ضمن ما تسمح به وظيفته وطبيعته الخاصة باعتباره أداة معرفة، أما البنية العميقة فتشمل مجمل الشروط الاجتماعية والثقافية والنفسية التي لا يمكن للمفهوم، في صورته النظرية أن يستوعبها، وإنما قد يحصل العكس إذ هي التي تسمح بظهوره، وتهيمن على مصيره وتتحكم ببقائه واستمرار قابليته للاستخدام.

انطلاقا من هذه الاعتبارات المنهجية جرى التأكيد في هذا الفصل على العلاقات التي سمحت بوجود النمطين الآنفين من التعبير عن المفهوم وهذه العلاقات هي:

1- علاقة السرقة والنحل: وتكمن العلاقة بين السرقة والنحل في تعبيرهما المتكامل عن الصيغة التجريبية لبدء الاهتمام بالعلاقة بين النص الحاضر والنصوص السابقة. وهكذا تسمح العلاقة الأولى : أي السرقة بالتنبه إلى أن

القدماء اعتبروا اعتماد الشاعر آو الأديب على أسلافه ومعاصريه في اكتساب الخبرة الشعرية والجمالية عملا غير مقبول، وذلك انطلاقا من قيمة اجتماعية وفنية مفادها أن المطلوب من الشاعر التفوق والتميز على غيره ولم تكن هذه القيمة ممكنة لولا وجود الأمة وحضارتها وثقافتها بشقيها العالم والأمي أو الشعبي (أي مجموع نظم معرفتها) في حال من التماسك الذي يجعل الذات الجماعية (النحن) مستقرة متوازنة وهو الوضع الذي أكسبها الطمأنينة وعدم الخوف – ولو على مستوى اللاشعور – من وجود خطر يهددها بالمسخ والذوبان في كيان آخر.

وتسمح علاقة النحل بالتنبه إلى ما يؤكد الموقف الفني السابق إذ نظر إلى المنتحل نظرة دونية بالرغم من الاعتراف له بالتفوق إلى حد تغيب معه، في بعض الأحيان – الحدود الفاصلة بين بنية النص الأصلي، والعناصر المنحولة التي يوفق بعض الرواة إلى إدماجها كليا في جسم النص بصورة لا يستطيع معه غير المنتحل تمييز الإضافة. والنحل بدوافعه الاجتماعية (القبلية مثلا) تقتضيه حاجة إلى استكمال ما ليس

كاملا، لكن النحل لم يستطع أن يحوز الاعتراف به كشكل من أشكال الإنتاج الفني، ولو أن جهد الرواة ظل دائما موضع تقدير بالرغم مما نسج حولهم من شبهات.

2- علاقة التقليد والتجديد، وتكمن العلاقة بين التقليد والتجديد في كون تقابلها وتناقضها الظاهر يسمح بالكشف عن الصيغة الصريحة لإقامة علاقة واعية بين النص الحاضر أو اللاحق من جهة والنص السابق من الجهة المقابلة. وقد سمح عصر النهضة بظهور نية معلن عنها لبناء النص الحاضر اعتمادا على نص قديم، والسماح بمثل ذلك التحول العميق الذي حصل فأتاح حدوثه صياغة مفهوم جديد يوفر لهذه العملية المشروعية الفنية، مصدره المشروعية النفسية والقومية التي شحن بها هذا المفهوم المستحدث الذي عبر عنه بلفظ الإحياء.

فالتقليد [375] هو العملية التاريخية الضرورية التي يمر بها الأديب عندما ينخرط في مسار الإحياء الذي لا يمكن للنهضة أن تتم إلا به، وبذلك يصبح سلوكا مستحبا يجد من ينافخ عنه، ويمدحه، ويكرم القائمين عليه، ولا يغيب من

زاوية تحليلية ما وراء هذا السلوك من دوافع ذاتية جمعية، بحيث تعد المشاركة في الإحياء جانبا مهما من عملية تصحيح الاختلال الذي تعرفه الأمة وكيانها، في مواجهة تفوق الآخر، وفي مواجهة تخلفها الذاتي.

أما التجديد فهو بمثابة عملية تصحيح المسار الضرورية التي تناولت قضية مدى نجاح الإحياء في الوصول بالنص النهضوي إلى النقطة المطلوبة التي حددها الداعون إليه وهي النقطة الافتراضية التي توقف عندها تطور النص العربي القديم، ومن الملفت أن شعراء الإحياء جدوا غاية ما استطاعوا في معارضة القدماء ومضاهاتهم أو مقارنة تجربتهم بهم، واحتاجوا إلى بذل جهد شاق بحثا عن التفوق على رموز الشعر القديم من أسلافهم.

وقد يكشف مسعاهم هذا عن وجود وعي حاول أصحابه التكفل بقياس مدى نجاح عملية الإحياء في جعل اندراجها ضمن مسار النهضة المتجه بسهمه نحو المستقبل إيجابيا، وقد نظر أصحاب الدعوة إلى الإحياء ومن جربوا محاولته إلى مسعاه (أي الإحياء) على أنه مرحلة مؤقتة

من مراحل النهضة، وأن نجاح هذه المرحلة يوفر الشروط المطلوبة للعبور إلى المرحلة الموالية وهي مرحلة الإبداع.

3- علاقة التناص: وهي العلاقة التي تنهض بين الخلفيتين المعرفيتين والثقافيتين للنصين الذين نسمي أحدهما قديما وننسبه إلى هوية جماعية مشتركة هي التراث، ونسمي الآخر نصا إحيائيا، أو إبداعيا وننسبه إلى الحياة الاجتماعية والثقافية الحاضرة، والواقع أن الحدود بين العالمين ليست سوى حدودا وهمية، فليوجد النص النهضوي كان لا بد من تدخل عدد لا حصر له من النصوص المتنوعة التي تنتمي إلى الماضين، وليقرأ النص القديم كان لا بد من ثقافة حديثة توفر لصاحبها شروط الاطلاع على ذلك القديم، وفتح ما غمض من معجمه وأساليب كاتبيه.

وتكشف علاقة التناص عن علاقات جزئية هي التي أثمرت العلاقة بين الإنسان العربي النهضوي والتراث، وكان قوامها عمليات قام بها الكاتب الحديث مثل التعلم، والبحث، والمقارنة، والقراءة، والكتابة، والمحاكاة، والمعارضة، وهذه

العلاقات متداخلة إلى حد بعيد فالمحاكاة تمهد للمعارضة، والبحث يوفر الشروط للمقارنة، والقراءة تفتح الطريق للاتصال بالذاكرة الجمعية، وهكذا دواليك. فتعاضد هذه العمليات وتشابكها جعل العلاقات المتناثرة مع أجزاء التراث ممكنة في إطار كلي، وهو ما ساعد على وجود واستمرار المفهوم ووحدة الهوية التي يسبغها على مضامين التراث ومظاهره.

الفصل السادس:
وظيفــة المفهــوم

النهضة والتراث: الفعل والفاعل

نحاول في هذه الفقرة الانطلاق من تعريف التراث بأنه "العلاقة الممتدة بين الوارث والموروث" تمييزا له عن الموروث الذي هو " الحضور المادي لإرث الأسلاف لدى الخلف الدال على حيازتهم له ". ولهذه العلاقة مظاهر سلوكية متعددة على مستوى أفراد الجماعة، كما أن لها وظيفة اجتماعية تنجم عن تأثير الموروث في وارثه (بقصد أو بدون قصد معلن من منتجيه القدامى) ضمن ظروف الانحطاط والنهضة، كما تنجم عن تأثير الوارث في موروثه، مما قد يفضي إلى تبادل التأثير بينهما، ولو خفي قصد الوراثة.

ويمكن أن يفسر التأثير باختلال في توازن العلاقة بينهما لقوة أحد الطرفين على التأثير أكثر في الطرف الثاني. وهذا النوع من التفسير يمكن أن يوجه نحو العلاقة الدينامية، لكن التأثير المتبادل بين الوارث والموروث يمكن أن يعزى

إلى نسق التواصل الإنساني التي يفترض وجود علاقة تتضمن فعلي إرسال وتلق، علاقة تنهض ضمنها وظيفة الاتصال بين خطاب قديم موروث أسند له دور "إحيائي" في الحياة الاجتماعية المعاصرة، وخطاب معاصر يؤدي وظيفة تفسير وتأويل القديم وتكييفه مع مقتضيات الوظيفة العامة للنهضة. ولابد لتحليل عملية التواصل بين الخطابين من التمييز بادئ ذي بدء بين وضع الفاعل أو (المرسل) الغائب ممثلا بالأسلاف، ووضع الفاعل الثاني أي (المتلقي) الحاضر ممثلا بالخلف.

إن دراسة التأثير تطرح على بساط البحث مسألة التوازن بين الثقافة والمجتمع الحاضرين، وبين الموروث باعتباره منظومة متكاملة و مترابطة تأخذ شكل خطاب انفصل عن منتجيه، فالتوازن المفترض في كل علاقة توارث يمكن أن يختل بسبب الظروف التاريخية أو الشروط الاجتماعية، ليستأنف مرة أخرى عندما يحصل تغيير يصحح الشروط والنتائج التي كانت سببا في حدوث الاختلال، ومن أوضح أمثلة هذا الضرب من الاختلال العلاقة غير المتكافئة التي

تصاحب احتكاك الأديب المعاصر بموروث الأسلاف حيث يجد الأديب الفرد – مهما سمت كفايته، وتفتقت مواهبه – مصاعب شاقة تحول دون مضاهاته تراث عصر كامل أي تراكما ضخما ظل ينتظم عبر العصور ضمن أنساق جمعت التقاليد الأدبية و الفنية التي تضرب بجذورها العميقة في بنية المجتمع، وحياته، ونظم معرفته.

ولفهم علاقة التواصل الإنساني في مجال النظرية، كما في الحياة الاجتماعية يمكن أن نستنير بالنتيجة التي تقر كون «فعل التواصل هو الفعل الذي عن طريقه يقوم شخص ما، مدركا لواقعة قابلة للملاحظة و مرتبطة بحالة وعي، بتحقيق هذه الواقعة، لكي يفهم شخص آخر الهدف من هذا السلوك ويعيد في وعيه تشكيل ما حصل في وعي الشخص الأول» [376] إذ تقدم حالة التراث أنموذج حالة خاصة يؤدي فيها المتلقي (الوارث) المعاصر دور الباث (المراسل) والمتلقي (المرسل إليه) في الوقت نفسه، فهو الذي يختار نص التراث و يقدمه وفق ذهنية الإحياء التي تعني بث الحياة في الموروث

بتقليده، ونسج أنموذج يحاكيه فيعيد إلى التداول التقليد الأدبي الذوقي والجمالي الذي يسمح بتلقي النص القديم نفسه.

وينشأ في الحياة الاجتماعية بالرغم من غياب منتج الخطاب (أي السلف) من حيث وجوده المادي باعتبار الأسلاف القدامى أمواتا، تدخل فعل خطابهم الذي اضطلع بدور خطير في صياغة عناصر المنظومتين الرمزية والخيالية للخلف الحي.

وهو دور يؤكد قوة عملية التواصل بين السلف والخلف التي تحدث ترابطا اجتماعيا بين الأحياء وأسلافهم، وتحدث (أي عملية التواصل مع الماضين) بسبب هذا الترابط، مع أننا في هذه الحال لا نعرض لقصد التواصل إلا من جهة انخراطه ضمن فعل النهضة، وفاعله أي الإنسان العربي المعاصر [377] .

إن دلالة التواصل بين الإنسان العربي الوارث، وبين موروثه المتنوع على ضرب من ضروب الترابط الاجتماعي (والثقافي) تفتح الباب على مصراعيه للبحث في مسألة وظيفة التراث في الحياة الاجتماعية، ووظيفة مفهومه في النشاط

العقلي، وفي فعل المعرفة الذي يترجم نهوض العرب المعاصرين.

فما هي الوظيفة التي يمكن أن يضطلع بها مفهوم التراث في المعرفة النظرية عطفا على وظيفة مواد الموروث في تكوين الذوق، وتكوين الثقافة الأدبية والخطاب واللغة الأدبيين؟ إن تحديد هذه الوظيفة يقتضي البحث في طبيعة التواصل الإنساني بين الأجيال المنحدرة من كيان عرقي وثقافي مشترك، وذلك بموازاة البحث عن طبيعة التواصل بين الأجيال المتعاصرة التي تنتمي، على العكس من ذلك، إلى كيان عرقي مختلف وإلى ثقافة مغايرة أو معادية مثلما هو الشأن بالنسبة للثقافة الأوروبية.

إذا كان التواصل مع الأسلاف يتم بدافع الارتباط الوجداني بهم ويؤدي عمليا إلى الانفصال عنهم بفضل الذاتية المحققة من هذا التعرف عليهم، وما يتيحه من عناصر مضافة إلى وجود إنسان النهضة العربي، فإن التواصل مع الآخر الأوروبي بدافع عدوانه وتفوقه العسكري والاقتصادي والثقافي على العرب، ينجم عنه الانفصال عن هذا الآخر، وتحقيق استقلال تاريخه عنه

بوساطة تحقيق تلك الذاتية المنشودة التي يصعب أن تتحقق بدون جمع شروط الحداثة الخاصة بالواقع العربي.

اعتمادا على رابطة التواصل يمكن الانتباه إلى أن مفهوم التراث هو ثمرة علاقات تنهض بين عناصر قائمة داخل عالم الذات، وأخرى ممتدة خارج هذا العالم، وليس من السهل التعرف على دور هذه العلاقات إلا ضمن النظام الذي هي جزء منه، بل هي بتعبير أدق التعبير الموضوعي عنه. وهذا النظام الذي نتحدث عنه هو ما حدد في فصل سابق بأنه نظرية النهضة.

لجأ بعض منظري النهضة إلى تحليل السلوك النهضوي، وبهذا التصرف بدا فعل النهضة وكأنه قد اختزل إلى جزء منه ممثل بالبعد النفسي للنهوض، فقد نظر معظم النقاد إلى دور محمود سامي البارودي انطلاقا من زاويتين اختلفتا بحسب اختلاف اتجاهات النقاد، فقد فسر موقفه القارئ للتراث القديم، الباعث له إلى ساحة التداول بأنه موقف ارتداد نفسي نحو الماضي هدفه الاحتماء بالأسلاف من خطر الذوبان في الثقافة الأجنبية. بينما فسر من زاوية مختلفة

بأنه إحالة الفعل الأدبي الناهض على أنماط موروثة صنفت بأنها نماذج مثلى للمحاكاة بالنظر لما لها من قيمة عند اللغويين والبلاغيين.

ومن زاويته الاجتماعية أدى دور البارودي إلى تغيير علاقة الإنسان بالأدب، كما أدى إلي تغيير نوعي في علاقة الأدب بالإنسان، إذ بعد أن كان الشعر عند الأدباء الندامى لا يتجاوز دور وسيلة للتسلية، أصبح الشعر عند البارودي ومن جاء بعده من الشعراء تعبيرا عن الحياة، وتحول إلى لغة وإلى فن في الوقت نفسه.

وقد أثيرت حول شعر أحمد شوقي مناقشات انصبت على ما يحمله هذا الشعر لا من تعبير شعري وحسب، بل على ما ينطبع في هذا التعبير الشعري من خصوصيات شخصية صاحبه، وفتح الباب بذلك للحديث عن التجديد والتقليد وهما درجتان نوعيتان لم يكن التعرض لهما ممكنا قبل هذا الدور الذي أداه فعل البارودي.

ولا يخفى أن هذا الفعل إنما هو ثمرة من ثمرات عملية التواصل مع الموروث، الذي أصبح مرجعا استحضر من الماضي ليصبح وسيلة مهمة من وسائل التواصل مع الذات: أي مع الشخصية

وأبعادها الاجتماعية التي ظلت قبل النهضة كامنة لا تجد سبيلها إلى التحقق على صعيدي السلوك والفكر.

من هذا المنطلق جرى وصف ظاهرة التراث بأنها واحدة من الظواهر الفرعية المندرجة بصورة تامة ضمن الظاهرة العامة الأم التي ميزت حياة العرب المعاصرين، ونعني بها ظاهرة النهضة. وإذا كانت ظاهرة النهضة ظاهرة اجتماعية في الأساس، باعتبارها قد شملت مجالات العلاقات التي ينهض عليها الاجتماع والاقتصاد والسياسة والثقافة...إلخ؛ فإن تحويلها إلى موضوع معرفة سيدفع بنا نحو القيام بعملية وصف هي أقرب إلى أن تنحرف بمنهج البحث نحو قراءة مسلحة بمعرفة التاريخ الحضاري، تزاوج بين مقاربة كل من علم اجتماع "المعرفة النقدية" وقراءة تنهل من المنهج التكويني [378] من أجل تحقيق التعرف على العلاقات التي تؤسس وظيفة المفهوم.

ومن المفروض أن يؤدي بنا هذا الاختيار المنهجي إلى البحث عن العلاقات المعقدة التي تؤسس نمطا مخصوصا من الوعي، هو ذلك الذي

يختصر الخطاب العربي المعاصر الدلالة عليه بالصفة/ الفعل: اليقظة. إن هذا النمط الناشئ يقابل وينسخ النمط الذي كان موجودا قبله أي طيلة الحقبة الممتدة من أواخر العصر العباسي حتى عهد محمد علي باشا، ونعني به نمط الوعي الموصوف بالخمول والجمود، وهو أساس ينهض عليه الحكم على روح ذلكم العصر بأنه روح الانحطاط والضعف.

ويبنى على خلفية ذلك الحكم تحليل ظاهرة النهضة الذي يتوجه نحو وصف فعل اجتماعي معرفي هو فعل استبدال وعي عصر الانحطاط العاجز أو الخامل بوعي حي متيقظ له طابع ديناميكي، تميزه قدرته الذاتية على الحركة والاستمرار. وفي هذا السياق لا بد من التنويه بأن عملية الاستبدال المذكورة لم تعد ممكنة من الناحية الاجتماعية والمعرفية إلا بعد حصول فعلين متمايزين ومتلازمين هما نسخ الوعي السالف الذي ظل سائدا لقرون طويلة، واستحداث العلاقات التي أدت إلى تكوين الوعي البديل.

لكن هذا التصور العام لمرحلة نشوء الوعي

النهضوي، وما ميزها من عملية الانتقال الذي نصادفه لدى كثير من الدارسين [379] ، ومنظري النهضة والحداثة يمثل تحليلا نقديا تجاوز شروط وصف ظاهرة النهضة غير المكتملة إلى تقويم عملية النهوض، وهو ما نعزوه إلى خلل منهجي أساسه نقص الدراسات التي تناولت بالوصف المجتمع العربي منذ العصر العباسي الثالث، وما حصل من إهمال منظري الأدب والنقد بصورة خاصة لمثل هذا الوصف، لأن من شأن هذه الدراسة أن توفر كثيرا من المعطيات الإضافية التي يمكن أن [380] تساعد على دراسة عملية النهوض، وإيجاد التفسير الموضوعي لمظاهر ترسب أنماط الوعي الموروثة عن العصر السابق في وعي النهضويين، مما يشير إلى عملية تداخل النمطين المتقابلين من الوعي.

لقد ميز الموقف الفكري للنهضة في القرن التاسع عشر عامل الاغتراب الذي عبرت عنه صدمة السياسيين الوطنيين والمفكرين والإصلاحيين، بسبب سلوك الحكام الذين خلفوا محمد علي، وتهافت أفراد حاشيتهم، ومن ارتبط بهم من الأجانب، وفي هذا السياق يصنف عصر

إسماعيل الذي ميزه اتجاه هذا الحاكم نحو النهضة الأدبية، ونزوعه الشخصي نحو الاستقلال بمصر عن الدولة العثمانية، لكن هذا السلوك الإيجابي قابله لدى إسماعيل نفسه سلوك مناقض تماما أدى السير بالبلاد نحو الإفلاس، والتفنن في الاستدانة من الأجانب، ثم خضوعها لابتزاز واحتيال الوافدين من الأجانب المرابطين بالقصر، حتى أن عدد هؤلاء بلغ ثلاثين ألف أجنبي ما بين سنتي 1857 و 1861 ليصل عام 1865 إلى ثمانين ألفا وهو عدد يكشف بجلاء تأثير هؤلاء على الحياة الاجتماعية، والاقتصادية منها بصورة خاصة.

وعلى ضوء ما سلف يتضح لنا الموقف العام للنهضة وكيف أنه لم يكن في حقيقته العيانية موقفا اجتماعيا بسيطا، أو وحيد المظهر، بل إن ما عرفته الحياة السياسية من تأثر بالاختلال الاقتصادي كان له أبلغ الأثر على النفوس، فوجود أعضاء من الأجانب في الحكومة، سعوا بقوة إلى إقصاء الموظفين المحليين من المصريين، ليحلوا أجانب محلهم يتقاضون مرتبات عالية، وإغلاق المدارس، وتسريح أعداد كبيرة من الجنود كلها

عوامل كان لها أبلغ الأثر في تنامي الوعي القومي، وتغير النظرة إلى روح الثقافة العربية التي كانت ملهم الرواد الأوائل. [381]

فالخطاب التنظيري الذي تأخر ظهوره نسبيا، يحفل بإشارات ومعاينات تناولت تمثيل ظاهرة النهضة في الواقع الاجتماعي، على اختلاف مستوياته وأبعاده، وقد لا نفاجأ بحدة الشعور بأن مظاهر الجمود والخمول الموروثة ما زالت بعد مسيطرة على جوانب كثيرة منة هذه الحياة الاجتماعية، سواء أتعلق الأمر بالمجتمع أم بالفرد. كما أننا قد لا نفاجأ في مجال دراسة العديد من جوانب العلاقات الاجتماعية بين الأفراد، بوجود أنماط متباينة ومتنافرة من السلوك الجماعي، ينتمي البعض منها بوضوح إلى وعي النهضة، بينما لا نجد حرجا في أن ننسب البعض الآخر – الذي يجاوره ويساكنه – إلى وعي الانحطاط، وهو ما يوضح شكلا من أشكال رسوخ الماضي ضمن الحاضر ومقاومته رياح التغيير.

وربما فهمنا ظاهرة النهضة فهما أكثر دقة، ونحن نحاول إيجاد تفسير موضوعي مقبول لهذا

الرسوخ الذي ميز رواسب الوعي القديم، وقد لا يأتي لنا ذلك إلا عندما نتخلى بوعي عن التصور النهضوي المسبق - بطابعه الفوري العائد إلى تلقائية التفكير في مرحلة بدء النهوض – الذي لا يرى في الوعي القديم سوى "شبه وعي" أو بعبارة أكثر تفصيلا، لا يرى فيه سوى مجرد ركام من مظاهر السلوك المعرفي السلبي الذي يخلو من الفاعلية و القدرة على التأثير، أي أن تصور دراسي النهضة لهذا الوعي على أنه نمط مزيف من النشاط النفسي الاجتماعي يبديه أناس ضعاف ينتمون إلى هيكل اجتماعي منعدم السيطرة على مساره ومصيره، إنما هو العامل الذي جعل قسما من هؤلاء الدارسين ينظرون إليه من ناحيته السلوكية نظرة دونية ترى فيه مجرد رد فعل لا صلة له بفعل الحياة و طابعه الديناميكي.

وفي ضوء الملاحظات الآنفة نخلص إلى القول إن ظاهرة التراث طبعت بقوة حضورها وكثافته الوعي الباحث عن اليقظة والنهوض، وتمثل هذا الحضور في تنامي هاجس البحث عن المخطوطات، وطباعتها ونشرها، ثم الاهتمام

في مرحلة لاحقة بتحقيقها، وقد جرت العادة أن يصنف هذا الفعل تصنيفا خاصا يلحقه بالجهود والأنشطة الاجتماعية والاقتصادية المعتادة، التي اقتضتها الحيوية الجديدة المبثوثة في حياة مصر والشام، وحركها روح انقطع عهد العرب به منذ نهاية عصر التدوين، حين شغف الناس بالتعلم واستنهضوا هممهم في سبيل تعميمه بعد أن انحسرت شعلته، وفقد مضاءه خلال الفترة السابقة للنهضة. فاستعاد العرب بعض عادات قدمائهم التي انقرضت أو كادت في مجالي التحصيل والتأليف، ووجدوا من أنفسهم استعدادا للتفاعل مع مشروع محمد علي الطموح وأولاده من بعده في مجالات العمران والتعليم والصحة والاقتصاد...إلخ. لكن الذي يلفت الانتباه في سلوك نخبة أهل مصر هو هذا الاتجاه صوب تراث الأسلاف، بصورة ربطت ظاهرة التراث بالنهضة إلى حد اتخاذ التراث مرادفا للنهضة في الخطاب النهضوي الإصلاحي.

وما يهمنا من هذا السلوك هو دلالته على تطور فعل المعرفة بطريقة جعلته يؤثر على الوعي العربي النهضوي وينقله من لحظة اعتبار القديم

مصدرا للتواصل مع الماضي إلى لحظة مختلفة نوعيا تنهض على اعتبار القديم نفسه مصدر تواصل مع المستقبل. لكن وبموازاة ذلك، فإن فعل المعرفة جعل من ظاهرة التراث – التي تنتمي ضمن الواقع إلى النشاط الاجتماعي المتعدد الوجوه وتؤكد بذلك انتماءها إلى ظاهرة النهضة – ظاهرة تهدد بالتحول، عند من غلب عليهم الشعور بالحنين نحو الماضي، إلى أنموذج بديل عن النهضة وهذه النزعة هي الأصل الذي نشأ عنه الاتجاه نحو الماضوية الغالية.

وفي هذا السياق يصبح من الضروري أن نشير إلى خصوصية ظاهرة النهضة، باعتبارها ظاهرة الظواهر، أو الظاهرة الأم في الواقع العربي المعاصر وتتمثل خصوصيتها هذه في كونها تتسم بسمتين رئيستين: الأولى هي اتساعها أفقيا إلى درجة تجعلها تشمل كل ما يحدث من تغيير في أي حقل من حقول الحياة، وهذا ما يرتبط ببعدها الجماعي والاجتماعي، والسمة الثانية تتمثل في عمقها، إذ تتوغل الظاهرة، على مستوى الفرد لتشمل الوعي والسلوك، فتؤدي إلى تغير يسم العقل والشخصية. ولذلك

كانت النهضة ظاهرة نفسية اجتماعية، أي ظاهرة يمكن وصفها بأنها مولدة للقومية.

واستنادا إلى المقدمات السالفة يمكن القول إن وظائف النهضة تدور حول هذين المحورين وهما: المحور الفردي، والمحور الجماعي، فوظيفتها على مستوى الفرد هي تغيير وعي الفرد الذاتي، وتغيير كل ما يرتبط بالذات العربية من سلوك فردي، وعادات وقيم، وقد مس هذا التغيير المفكر السياسي وتجاوزه إلى الناقد الأدبي كما هو شأن الطهطاوي والمرصفي الذي برز اهتمامه بالوعي القومي في كتابه "الكلم الثمان" كما برز في سلوكه الرامي إلى نشر العلم، وتعلم اللغة الأجنبية [382] .

أما وظيفتها على المستوى الجماعي فهي الأنماط المشتركة السائدة مثل أنماط العادات، وأنماط القيم، أي أنماط تنظيم السلوك المرجعي العام، بغرض استبدالها بأنماط أخرى ملائمة للعصر. فالتغير في جانبه الجماعي موضوعه تغيير الأنظمة والقوالب العامة وفي مقدمها التقاليد الأدبية والأشكال الفنية [383] ، أما على المستوى الفردي فالتغيير يتوخى استبدال

القيم الشخصية المحصلة بالوراثة أو التنشئة الاجتماعية، بقيم جديدة ناشئة.

أما ظاهرة التراث فقد اختلفت وظيفتها نسبيا، وارتبطت بدور التراث في النهضة. فالتراث، الذي عد – من الناحية التصورية- عامل معرفة ووعي أسندت إليه وظيفة المساعدة على إيقاظ النفوس والعقول لكن هذه الوظيفة لم تكون ممكنة إلا بعد إحيائه، أي عندما يتم ربط الصلة بين الإنسان العربي المنفصل عن هذا التراث وبين تراثه، بتهيئة الأسباب الممهدة لذلك التواصل. وقد أمكن تحقيق هذا الربط ولو بصورة جزئية باستعمال وسيلة تبدو مناقضة تماما هي "معرفة" تراث الأجانب الأوروبيين.

وقد بادر محمد علي بتنظيم عملية الاستعانة المذكورة التي اتخذت شكل تعلم أو تعليم يديره أئمة العلم الأوروبيين، من مستشرقين وغيرهم، وكان غرض العملية المذكورة تحصيل و اكتساب الملكات العقلية واللغوية الكفيلة بتوفير شروط انفتاح العربي على المعرفة التي تضم تراثه، وهو ما تيسر تحقيقه لنخبة محدودة العدد، هي النخبة الأولى التي وليت بفضل مؤهلاتها

الجديدة، وانخراطها في الوعي العربي المستحدث مهمة تأهيل التراث لوظيفة النهضة، وهو ما يعني تعريف التراث، ونشره، وتحقيقه ليصبح جاهزا لإفادة أصحابه، ومساعدتهم على إيقاظ عقولهم وإحياء نفوسهم بوساطة ربطه بيقظة قديمة موثوقة هي يقظة عقول أسلافهم القدامى. وضمن هذه السيرورة بدأت العملية المعقدة التي تمت ضمنها صياغة هوية التراث، وتحديد عناصر شخصيته من قبل عرب النهضة بما يناسب وظيفته النهضوية.

ويتضح مما سلف أن وظيفته التراث لم تكن ممكنة التحقيق على يد فئة العلماء الأزهريين وحدهم، الذين ما انفكوا يمثلون نخبة مصر والبلدان العربية القديمة، وقد يرد قصور تلك النخبة عن أداء مثل هذه الوظيفة إلى كونها أبقت على عادة تبني الثقافة السائدة المتداولة منذ العصرين المملوكي والعثماني، بل إن هذه الوظيفة لم تعد ممكنة إلا بعد تأسيس نخبة جديدة مؤلفة من رجال البعثات المزودين بحس نقدي جديد، وعلى رأس هؤلاء جميعا الطهطاوي وتلاميذه.

فمن الواضح أن المبعوثين العائدين حملوا شروط المعرفة الغربية، ولوفي صورتها البدائية المتمثلة في القدرة على المقارنة العفوية بين التأخر الجاثم على صدور العرب والمسلمين، وبين التقدم الذي أحرزته أوروبا. غير أن الذي حدث بعد نجاح النخبة الجديدة في تجديد النظرة إلى الحياة وإلى التراث تبعا لذلك، هو أن الأزهريين، ومن جرى مجراهم سرعان ما تبنوا ما تم إحياؤه من تراث، وانتسبوا إليه، ووقفوا أنفسهم على دعوته وانتظموا في صدر الساعين إلى إحيائه، بل وحرصوا الحرص كله على أن يضمنوا خطابهم رسالة توجه العامة نحو الاعتقاد بأنهم أقرب الناس إلى التراث، حتى آل الأمر ببعضهم إلى الزعم بأنهم وحدهم أنصاره وحماته، ومن لهم الغيرة عليه.

وبهذا التغيير التبس الأمر فيما يتعلق بوظيفة التراث، بعد أن اختلفت النظرة إليه، حين تولت تحديد مضامين مفهومه وتوجيهه، وتعديل هذه الوجهة نخبة مختلفة اختلافا نوعيا عن أوائل المهتمين به، وبذلك يفتح باب من أهم أبواب البحث وموضوعاته للدرس السسيولوجي الذي

من شأنه الإلمام بما أحدثه تطور تكوين النخبة صانعة المفهوم، والتغييرات التي طرأت على تركيبها فتحكمت فيما عرفه مسار المفهوم من أضرب التحول والتغيير. ومن هنا ندرك كيف أن وظيفة التراث ارتبطت بالظاهرة نفسها ارتباطها بالفاعل الاجتماعي المسؤول عن توجيه تلك الظاهرة ضمن مسار النهضة وهو عارف التراث.

ولتوضيح هذا التطور في الوظيفة يمكن أن نميز ثلاثة مراحل مرت بها عملية استخدام مفهوم التراث في المعرفة، وتزامنت مع مراحل تكوين النخبة التي ساهمت في صنعه أو تعديله أو تحريفه:

المرحلة الأولى: مرحلة المعاينة والتعلم، وهي مرحلة أدى فيها مفهوم التراث وظيفة الرقابة على عملية الإيقاظ والنهوض متوسلا بمعاينة واقعية للفروق المختلفة بين عالم المسلمين المتسم بالركود والانحطاط، والعالم الأوروبي المتفوق بحيويته وتطوره.

المرحلة الثانية: وهي مرحلة البحث والتنقيب في الماضي المعرفي و الجمالي وقد اضطلع فيها المفهوم بوظيفة التعرف على مكونات

الذات، متخذا في ذلك سبيل الحوار بين الماضي والحاضر الذي ربط صلات جديدة مع عالم الأسلاف، ويمكن وصف هذه المرحلة بأنها ثمرة سلوك انطوائي وقد غلب على الذات العارفة فيها التماهي مع الجذور والارتباط الوجداني بالأسلاف، كما غلب عليها من جهة أخرى هاجس البحث عن توازن "النحن" العربي أو الذات الجمعية من زاوية نفسية، وهذه المرحلة هي التي أدت إلى تفريغ مفهوم التراث إلى مفاهيم جزئية ذات طابع وصفي مثل مفهومي الإحياء و المحافظة.

المرحلة الثالثة: وهي مرحلة النقد والتقويم، وكانت هذه المرحلة ثمرة التغيير الذي حصل بإحلال اللغات الأجنبية محل اللغة العربية في المدارس، وظهور جيل جديد أكثر اتصالا بالثقافة الغربية، وهذا العامل أدى إلى ابتعاد هذه النخبة الجديدة عن الوظيفة الإحيائية والمحافظة، والاتجاه نحو جعل الارتباط بالثقافة الغربية أكثر عمقا وشمولا وشدة، وتنوير التواصل مع الأسلاف بإخضاعه للنقد الذي يخرج الذات من مرحلتها الانطوائية إلى مرحلة انفتاح غير محدود

على الآخر الأوروبي مما عهد السبيل لظهور المفهوم الحداثي للتراث.

الفاعلون: 1- الإحيائيون

أطلق مؤرخون الأدب صفة الإحيائيين على فئة من رادة الأدب العربي الحديث ونقدته ممن قرضوا الشعر، أو دبجوا نقده إبان المرحلة التي يؤرخ لها ببداية إصلاحات محمد علي باشا في مصر، وهم الشعراء والنقاد الذين اضطلعوا بمهمة تأسيس النص العربي الجديد، ضمن موقف ثقافي عام لا يخص نشوء الأدب ونقده، بقدر ما يحيط بجوانب الحياة العربي [384] .

وهؤلاء الشعراء والنقاد لا يمثلون – في منظور علم الاجتماع- طبقة من طبقات المجتمع أو فئة من فئاته، بل إن فئات اجتماعية مختلفة المنشأ والانتماء يمكن أن تنتسب إلى عالمهم النوعي الخاص، أي عالم الشعر والشعراء. وإنما يمكن البحث عن تصنيف اجتماعي يحدد هويتهم في المجتمع استنادا إلى الوظيفة الثقافية التي أوكلت إلى الأدب والفن سواء تعلق الأمر بما كان من تيسير تغلغل الحضارة الغربية في بنية

المجتمع العربي، ومؤسساته وتكييف الذهن والذوق العربيين لوظيفة الإفادة من الثقافة الأوروبية المستجلبة، أو ما تعلق بوظيفة مقاومة ذلك التأثير [385] .

أما فيما يخص مهنة النقد، فيمكن إلحاق هوية الإحيائيين بفئة مميزة من مكتسبي الثقافة التقليدية، تضم أهل الأدب، بمن فيهم الأدباء، واللغويين، ونقاد الأدب، وبعض هؤلاء ينتمي إلى الأزهر ومتخرجيه، بينما يعد البعض الآخر من العصاميين، أو المنتسبين إلى الجامعة، وإلى التعليم المدني بصورة عامة، لكن هذا التصنيف يبقى منقوصا لأن بداية الإحياء لها صلة وثيقة بنمط مميز من المثقفين جمع بين الثقافتين التقليدية والأجنبية وتدخلت لديه كل واحدة لخدمة الأخرى.

ولم تستخدم صفة النهضة لتحديد هوية الأدب الجديد، الأمر الذي يوحي بعلاقة المطابقة الجزئية بين الأدب الإحيائي وأدب البعث أو النهضة وهو ما زود لفظة إحياء بحمولة معرفية مهدت الطريق لظهور مصطلح الحداثة في مرحلة لاحقة، وربما حملت لفظة إحياء في بعض

استعمالاتها مدلولا ميتافيزيقيا، يرتبط بدلالتها في الخطاب الديني على القدرة الإلهية التي اختصت نفسها بمنح الحياة لصنوف الكائنات بعد الموت، أو انطلاقا من العدم، لكن الإحياء في مفهومه الأدبي و النقدي يستمد وظيفته من الإحياء السياسي و الاجتماعي الذي كانت له دلالة حضارية واضحة الاختلاف عن مألوف ذلك الزمان، فإذا ما استندنا إلى منطق تلك الحركية فهمنا كيف أن الإحياء العربي في مجالي الأدب والنقد كان محكوما بحتمية تاريخية تمثلت في إخراج التراث القديم من حال الغياب إلى حيز الوجود العياني.

وهذا الإخراج هو ما يعني أن حركية الإحياء سيقت إلى هدفها التاريخي وهو إعداد التراث للاضطلاع بوظيفة اجتماعية مهمة يعمل الفكر العربي النهضوي الناشئ على تحقيقها ضمن علاقة القراءة والكتابة، التي تخترق مجال النهضة الحيوية الذي هو بالإصالة مجال الثقافة والحضارة، ومما يمنح هذه الوظيفة مشروعيتها ما مواجهته من مقارنة تلقائية لجهد الإحياء.

وفي هذا يقول عمر الدسوقي: «لم يكن لهذه

النهضة الشاملة، وهذا الإحياء القوي الذي ظهر في عهد إسماعيل ورجال البعثات أثر كبير في الأدباء الذين نشأوا في عصر محمد علي وعاصروا إسماعيل بعد أن جمدت طباعهم، ورسخت عادتهم، وصار عسيرا عليهم أن يتقبلوا الأفكار الجديدة ويغيروا أسلوبهم في التعبير و التفكير، و لم يكن من المنتظر أن تؤثر النهضة في مثل هؤلاء الأدباء، ولم يتشربوا مبادئها، و يسيروا على هداها، ويتمتعوا بنورها ردحا طويلا من الزمن، ولم يكن من السهل التخلص من أوضار الماضي و تقاليده، ولا سيما ذلك الماضي القريب الذي يمت إلى عصور الضعف اللغوي والفكري و الخلقي، إذ لم ير الأدباء أمامهم أمثلة تحتذى إلا ما قيل في الماضي إن قريبا و إن بعيدا.» [386]

وبهذه الوظيفة يهب إنسان النهضة الحياة لقسم مؤثر كميا ونوعيا من التراث، غيبه أسلافه المتأخرون في عصور الانحطاط الحضاري، ويمنحه وظيفة اجتماعية لها طابع العموم والاستمرار، تتعدى حدود الأدب والنقد، إلى اللغة والمعرفة في أبعادهما المختلفة.

ويوضح تأمل فعل الإحياء أن تحقيقه جرى من خلال فعلين من أفعال الوعي: أولهما معاينة تشخص النقص المفضي إلى غياب جوانب من التراث من حقل المعرفة العربية وثانيهما الاعتراف بتغييبه –أي موته من التداول- وهو حكم ذاتي تقديري يمهد الطريق لعملية إحياء التراث المغيب من جديد، ويتيح تداوله بين أناس يعطونه قيمة محددة و يسمحون بأدائه وظيفة مخصوصة في حياتهم، لذلك لم تكمن قيمة التراث عند الإحيائيين فيه هو ذاته، أو في مضامينه ومواده وحسب، ولكن قيمته كانت أيضا في حاجة محييه (أي منتجه الجديد) إلى استعماله، سواء أكان هذا الاستعمال ذا طابع ظرفي و إجرائي، أم كان له طابع الديمومة وكان غاية في ذاته.

ولم يتوان بعض مؤرخي الأدب عن التنويه بما جابه عملية الإحياء من عنت ومشقة في بداية النهضة، لأن بذورها الأولى لم تزد عما أخرجته المطبعة العربية حينذاك من الكتب القديمة، وما اطلع عليه محبو الأدب، أو تزودوا به من ينابيعه القديمة، مثل دواوين كبار الشعراء [387] ، بل إن

هناك «أدباء قويت شخصيتهم بعض الشيء، وحاولوا أن يجددوا، وأن يلونوا أدبهم بما يظهر نفسيتهم ويطبعه بطابعهم، وقد نجحوا في ذلك أحيانا، ولكنهم لم يستطيعوا أن يقاوموا سيطرة الأدب الموروث، و لا غراء المحسنات والزخارف، فضعفت هذه الشخصية، وتضاءلت أمام هذا الإغراء (...) ومن هذه المدرسة عبد الله فكري، تراه آنا ينطلق على سجيته ولا يتقيد بهذه الصناعة السمجة المتكلفة في نشره، و بهذه الزخرفة اللفظية الممجوجة فتتضح شخصيته و تنجلي فكرته، ويترسل في كتابته فيفهم الناس منه ما يقول دون عناء، وهذا قليل في كتابته، وآنا يجذبه ذلك الزخرف فيستعد ويهتم ويحتفي بموضوع ويبذل جهدا شديدا في صوغ العبارات، ويكاد هذا يطغى على شخصيته، وأكثر شعره ونثره من هذا الطراز». [388]

وبالرغم من هذا الوضع فقد جمع الاستعمال (أي الإحياء) بين الطابعين الآنفين كما هو الحال فيما يتعلق بتداول الموروث الشعري، إذ أسندت إلى هذا الأخير وظيفة اجتماعية نوعية في تنظيم الكتابة هي وظيفة إحياء التقاليد الشعرية

القديمة، وإحياء أساليب الكتابة والنظم المنتسبة إليها، الأمر الذي أدى إلى نشوء صلات غير مباشرة مع المجتمع القديم، كما أسندت إلى الموروث، من جهة أخرى وظيفة جمالية باعتباره مجموعة قيم ومواد تختزنها الذخيرتان العربيتان المعاصرتان: اللغوية والمعرفية، بغرض توسيع تراكم الخبرة الجمالية.

وتتضمن وظيفة الإحياء جانبا أساسيا مضمرا، هو عبارة عن وظيفة تلقائية مقابلة تتمثل في إماتة المتداولة من التراث في عصور المتأخرين (العصرين المملوكي والعثماني) وإخراجه، أو إبعاده من حيز الاستعمال، بقصد تغييبه كليا من المسعى الإحيائي النهضوي. وهذه الوظيفة المضمرة استمدت وجودها من المعاينة السابقة، ومن حكم تقديري يجعل منها بديلا عضويا لا سبيل إلى التخلص من تأثيره السلبي إلا ببتره وإزالته من مجال الاستعمال الأدبي والنقدي.

والواقع أن عملية إزاحة تراث العصرين المملوكي والعثماني من التداول إنما تسبب فيها إحلال تقاليد كتابة وقراءة بديلة تحمل في

ذاتها قيمة نقدية تجعل بقاء تراث المتآخرين آمرا غير ممكن، لانصراف النخبة عن تذوقه، واهتمام صانعي الذوق الجمالي ببديله الجديد، وهو التراث العباسي والجاهلي. والدليل القوي على ذلك هو التطور الأدبي والاجتماعي اللاحق، حيث لم يؤد استمرار العديد من ناظمي الشعر في اقتفاء أثر المتأخـرين والسـير على نمطهم المهجور إلى أية نتيجة تذكر بالرغم من أن الذوق الأدبي والنقد لم يكونا قد وصلا إلى منزلة تمكن أديبا مثل الشيخ علي الليثي، أو معاصره علي أبي النصر من التنبه إلى عيوب أسلوبه أو ضعف شعره [389] . الأمر الذي ساعد على أن يفرض الذوق المتأثر بتراث العصرين العباسي والجاهلي هيمنتهما كاملة، ولم يزحزح ذلك التأثير إلا نفوذ الثقافة الأوروبية، وتفاعل الواقع العربي ببعديه الأدبي والنقدي معها، وما صاحب هذا التفاعل من أضرب التجديد المباين للتراث القديم.

وقد استمدت العملية المذكورة مشروعيتها من معني النهضة نفسها، لكن ذلك لا يعني أن إدانة موروث المتأخرين تعني بالضرورة خلوه من كل

قيمة تاريخية أو فنية. ومع ذلك فقد حمل الحكم عليه دلالة حضارية سلبية عند النهضويين بسبب الإضافة التي حصلت لهم من الاطلاع على مزيد من معارف الأسلاف التي تفضل ما ورثوه، ثم من تعرفهم على جانب من علوم الأوروبيين وثقافتهم، وبصورة خاصة ما عرفوه من نقدهم وآدابهم، فعزز ذلكم الإدراك لديهم الاقتناع بكون قرار استبدال تراث المتأخرين بتراث المتقدمين قرار صائب، وبذلك تخلوا عن مرجعية الأول واحتكموا طيلة مرحلة الإحياء إلى الثاني باعتباره مرجعهم الجمالي والذوقي، وجعلوا من خلفيته المعرفية خلفية لهم قاسمت الخلفية المعرفية الأوروبية مجال التأثير والتفاعل، وهذا العامل من أهم الأسباب التي أكدت اتجاههم نحو تغييب تراث المتأخرين، والسعي إلى محوه.

الفاعلون: 2- المحافظون

أطلق مؤرخو الأدب الحديث صفة المحافظين على فئة من الأدباء الإحيائيين، هم أولئك الذين صرحوا بأن مهمة الأديب العربي الأولى هي أن يكون حارسا أمينا على تقاليد الأسلاف العرب، وأن ينهض بمقتضى ذلك بواجب تعريف الخلف

بتقاليد أولئك الأسلاف كما توارثها من جاء بعدهم، أي ضمن شروط إنتاجها واستخدامها الأصلية.

فالمحافظة تعني من جهة الإبقاء غير الواعي على نمط السلوك الجماعي الذي ظل سائدا منذ قرون حيث تعود الناس على أن يراعوا التقاليد المأثورة عن أسلافهم في الكلام، وفي أساليب الكتابة وهي تقاليد نبذها روح النهضة، واستهجنها ذوق أهله. لكنها استمرت في شعر من عرفوا بالشعراء الندامى الذين أعدوا أنفسهم لهذه الوظيفة، والتزموا بشروطها وضوابطها.

وقد وصف الدسوقي المنادمة، وهي إحدى طرق المحافظة، بأنها صنعة شاقة لها صفات كثيرة وشروط « أما هذه الصفات فمنها: الإحاطة بالأدب القديم ورواية شعره ونثره ونوادره وأمثاله، ثم الذكاء الحاد وسرعة البديهة، ومعرفة دخائل النفوس ودارسة أحوالها المتباينة، وأهم من هذا طبيعة مرحة، قادرة على استلال سخائم النفوس، وبعث الضحك مع الاحتفاظ بالوقار والمنزلة، حتى لا يمتهن النديم ويهان (...) ثم إن

النديم صدى للحوادث التي تحدث في مجلس الأمير أو العظيم، يسجلها في أدبه فيقول الشعر في كل المناسبات الممكنة: حيث يرحل الأمير، وحين يعود، وحين يرتقي أحد أفراد الحاشية أو ينعم عليه بلقب، وحين يولد مولود جديد، وفي الأعياد والأفراح و المآتم، بل في غير ذلك من المناسبات المفاجئة والعارضة.» [390]

فالشعراء الندامى جمعوا بين ما اقتضته طبيعة مهمتهم من ظرف وذكاء وحذق في الكلام، وبين ما فرضته عليهم تلك المهمة نفسها من التقيد بالنظم في موضوعات معلومة لا تستثير ما بدخائلهم من شعور، و لا تتيح أسباب التعبير عن شخصية الواحد منهم إذ «قلما يلتفت النديم لنفسه فيظهر لواعج حبها، أو اهتزاز مشاعرها وعواطفها، أو يلتفت إلى غير الأمير وحاشيته.» [391] وهذا النوع من الشعراء يعدون في المحافظين، إذا سلمنا بأن تقليدهم شعر عصر الضعف ضرب من ضروب المحافظة، وأن نسجهم على نمطه نسج المعجب الوفي لتقاليد النظم المتكلف، المثقل بالصنعة الذي يحقق شروطها. [392]

وقد ميز مؤرخو الأدب صنفين من المحافظين على موروث المتأخرين هما: المحافظون على موروث عصور ضعف اللغة مثل الشيخ علي أبي النصر (ت1880)، وعلى الليثي (1830- 1896). ثم المحافظون الذين برزت شخصيتهم نوعا من البروز من خلال احتفائهم بفصاحة العبارة، لكنهم أهملوا الفكرة ولم يواكبوا العصر ومن أمثلتهم محمود صفوت الساعاتي (1825- 1880)، وعبد الله فكري (1834-1890)، وعبد الله الألوسي (1832-1874)، وحسين بيهم (1813-؟).

لكن مفهوم المحافظة يدل من جهة ثانية على نوع من الوعي المحافظ الذي ميز الأدباء والنقاد العرب في مرحلة متأخرة من الإحياء وهي الفترة التي ازدهر فيها شعر أحمد شوقي بك وحافظ إبراهيم بصورة خاصة، ومن اقتفى أثرهما، وهو وعي تقصد المحافظة على نمط السلوك الإبداعي الذي نهض به رجال الإحياء ووضع أسسه الأولى محمود سامي البارودي.

فمفهوم المحافظة يدل عند هؤلاء على نمط السلوك الذي استجد بعد ثورة الإحيائيين، ونجاحها في نشر جانب مهم من الكتب القديمة

في كل المجالات، ولاسيما في مجالي الأدب والنقد، وقد أراد متداولو المفهوم الإشارة به إلى الوفاء لتقاليد الإحياء المستجدة، والحرص على استمرارها بغية بلوغ الغاية المنشودة من الإحياء وهي جعل الشعر العربي الحاضر يماثل، من حيث قيمته وجماله، الشعر العربي في عصوره الزاهية، وخاصة الجاهلي والعباسي.

والمفهومان مختلفان عن بعضهما لأن التشابه بينهما يكمن في سلسلة الأفعال التي يتكون منها سلوك المحافظ، غير أن الأسس التي تقوم عليها تلك الأفعال تختلف اختلافا نوعيا واضحا، إذ كان القصد من المحافظة على موروث المتأخرين هو استمرار التقاليد المكونة لهذا الموروث انطلاقا من مشاعر الإعجاب بها، ومن قناعة فكرية ترى فيها أنموذجا جماليا صالحا للاستخدام. وهي القناعة التي أخفت عن أصحابها ما رأى فيه الإحيائيون عيوب ذلك الموروث.

أما المحافظة على تقاليد الإحياء، فهي لا تستهدف من ناحيتها الفكرية، في الأقل، المحافظة على موروث القدامى، بقدر ما هي

عملية بحث عن بديل يصلح للحلول محل موروث المتأخرين. وقد قاد هذا البحث ضرب مستجد من الوعي النقدي الذي استطاع أصحابه الانتباه إلى عيوب ذلك الموروث المستبدل، واستطاع إيجاد الوسائل الكفيلة بتحقيق عملية التخلص منه، فاكتساب بديل عنه يختلف من حيث مكوناته المعرفية، وقيمة الجمالية، وأدوات كتابته.

وقد وضع جمال الدين الأفغاني أساس المحافظة الفكري حين ربط المدنية بالدين وفسادها بالكفر، في رسالة الرد على الدهريين [393] ودعوته الشرقيين إلى التمسك بالأصول التي كان عليها أسلافهم، لأنها هي ما تمسكت به الدول الأجنبية العزيزة الجانب [394] . وقد ارتبط مفهوم المحافظة عند جمال الدين الأفغاني بمشاعر الاعتزاز التي عرفت عنه بشرقيته ولغته، واشمئزازه من تنكرِ مَن تنكرَ لقوميته ولغته، لأنه رأى في هذا السلوك خضوعا لتأثير المستعمر وتعاليمه، وعونا له على سعيه إلى الحط من كل ما هو شرقي [395] غير أن هذا الشعور الذي غلبت عليه الرؤية الإيديولوجية لم يكن يجعل من المحافظة مرادفا للتقليد إذ كان

لديه يقين بأن «الفحول من الأئمة اجتهدوا وأحسنوا ولكن لا يصح أن نعتقد أنهم أحاطوا بكل أسرار القرآن، واجتهادُهم فيما حواه القرآن ليس إلا فطرةً...» [396]

وفي آرائه النقدية عبر أمين الريحاني بصراحة عن مذهبه في تعريف المحافظة ونقد معناها، بغية توضيح حدود المحافظة الممكنة التي لا تعارض الإبداع والتجديد، وفي هذا الاتجاه بين الريحاني الآثار السلبية الخطيرة على اللغة التي يمكن أن تقود إليها المحافظة فرفض هذا النوع من المحافظة رفضا قاطعا بقوله:« إن رقي اللغة على العقيم السمج من مألوفها مع المحافظة على روحها. والخارجون من الكتاب اليوم على المألوف وعلى الروح معا كثيرون. فيخيل إليك، وأنت تطالع ما ينشرون، أنك تقرأ لغة أجنبية في ألفاظ عربية، ولكني أفضل هذا الإنشاء – وفيه من الغرابة والركاكة ما فيه – على إنشاء عربي لا غبار على "سيبوياته" وقد أخذت معاينه ومباينه من "الفرائد الدرية" وغيره من "المحنطات" اللغوية. وعندي أن ضرر مثل هذه الكتب أشد من ضرر لغات الأجانب في من

يحسنون الكتابة. وإننا إذا علمنا التلميذ أن يقول "تحركت ركابه" بدلا من "سار الأمير". و"عاد بخفي حنين" بدلا من "أخفق سعيا". و"قلب ظهر المجن" بدلا من "نكث عهده". وغيرها من ثمار البيان الشبيهة بثمار سدوم، فإننا نعلمه كلاما لا يفهمه أبناء زمانه. إن في مثل هذا القديم، بل هذا التقليد عقم اللغة وموتها» [397] ولعل ذلك ما أدى إلى التباس مفهوم المحافظة بمفهوم التقليد، فمن هم المحافظون؟ وما الدور الذي نهضوا به في صنع جمال الشعر وفنيته؟

النهضة ووظيفة التراث

يمكن القول من زاوية نظرية إن سيرورة النهضة هي التي حددت وظيفة التراث العامة، لكن الإنسان الذي كان عليه أن ينهض هو الذي كان عليه أيضا أن يقوم بتقدير ما الذي يستعين به لتحقيق النهوض المأمول، وفي أي المجالات يسند للتراث هذه الوظيفة أو تلك، ولو أن وظيفة التراث لم تكن دائما تخضع للتخطيط والقصد الواعي، وإنما كانت في بعض أطوارها تلقائية كما هو الشأن فيما ينتظر من التراث من دور يضطلع به في تقويم الحياة النفسية للأفراد

ولجماعتهم.

وإذا ما بحثنا عن وظيفة التراث اعتمادا على تصنيف ميادين الحياة إلى اقتصادية وسياسية واجتماعية وثقافية فإن وظيفة التراث في كل حقل من هذه الحقول سيميزها ما لهذا الحقل من خصوصية نوعية، فوظيفة التراث في المجال الاقتصادي تتعلق بالأنظمة الموروثة التي تنظم العلاقات الاقتصادية بين الأفراد وداخل الجماعة، ففي المجتمعات العربية المسلمة تبقى المعاملات الشخصية والعقود وبعض أنواع السلوك مثل التكافل الاجتماعي خاضعة إلى حد كبير للموروث الديني (الشريعة). بينما تتجه العلاقات بين المؤسسات نحو الخضوع للقوانين الوضعية وقواعد التعامل التي يحكمها المحيط الخارجي.

وكذلك الشأن فيما يتعلق بالعلاقات الاجتماعية، إذ ما تزال مؤسسة الزواج والأسرة والتربية تحتكم إلي عناصر قوية من الموروث الديني الإسلامي، أو المسيحي بالرغم من كون عملية التحديث فتحت الباب للكثير من أفكار التغيير التي بالرغم من محاولتها التأثير على

مسار النهضة وتوجيهها بعيدا عن الموروث فإن جهودها لم تفض إلى هدم البنية الاجتماعية "التقليدية"، بل إن مؤسسة المدرسة "الحديثة" يمكن أن تعد مزرعة لرعاية الموروث واستنباته في واقع الممارسة الاجتماعية، فالمدارس والجماعات ما انفكت تقدم للمتعلمين مواد غنية من الموروث، أو حوله.

ولما كان نخبة الساسة بدء من محمد علي باشا ومن خلفه، ونخبة أهل الفكر بدء من الطهطاوي، ومن جاء بعدهم من الأجيال، هم نخبة النهضة، أي قادتها ومخططو مسارها، ونقدة هذا المسار في الوقت نفسه، فقد اضطلعوا بمهمات رسم أهداف نهضتهم المأمولة، ووصف الوسائل والطرق التي يمكن الاستعانة بها من أجل نجاح هذه العملية التي بدأت بفعل سياسي، وتوسعت بصورة تدريجية لتصبح عملية تطوير للحضارة والفكر، وللغة وآدابها والنقد، والذوق الجمالي.

لكن بوادر هذه العملية ظهرت قبل حملة نابليون على مصر مع بروز طبقة اجتماعية كان لها تأثير واضح على بعض جوانب الحياة المصرية،

وهذه الطبقة التي تآلفت من العلماء والأقباط حازت بعض وسائل قيادة ما يحدث من تطور في المجتمع المصري، أو أنها استطاعت في الأقل الاستفادة من نتائج هذا التطور، فالعلماء هم الذين «أجبروا مراد وابراهيم عام 1795 -أي قبل الحملة بثلاث سنوات فقط- على التوقيع على "حجة" يتعهدان فيها بإبطال الوسائل التعسفية في فرض الضرائب وجمعها» [398] وقد استعان محمد علي ببعض هؤلاء مثل نقيب الأشراف عمر مكرم الذي قاد رفقة محمد السادات والمحروقي والشيخ الجوهري ثورة القاهر الثانية، كما استعان أيضا بعد توطيد أركان حكمه بالسوريين المسيحيين.

ومن الممكن القول إن بعض وظائف النهضة، لا سيما في بعديها الاجتماعي والاقتصادي إنما برزت بصورة غير واضحة قبل الحملة الفرنسية على مصر، لكن هذه الوظائف بدأت تبحث عن طريقها الواضح إلى التحقيق في مختلف الميادين منذ انطلاق مشروعات محمد علي، وفي مقدمها مشروعه الثقافي الأول، ونعني به مشروع إرسال البعثات إلى أوروبا.

اضطلع التراث القديم في عصر النهضة بوظيفة تغيير مسار الثقافة العربية الاسلامية لتصبح قادرة على التكفل ببعث الحيوية في منظوماتها المختلفة بطريقة ذاتية، وقد ظهر هذا العامل ليعبر عن رد الفعل الحمائي الداخلي الذي سيقابل الموجه الخارجي، وهو الوضع المحلي والعالمي الذي بدت معه هذه الثقافة وكأنها موضوعة على هامش التاريخ العربي والإنساني، عاجزة عن إنتاج مقومات بقائها، مما أعطى إشارة قوية على كونها مهددة بالانقراض، أو الاستلاب الذي تتهدد وجودها به ثقافة أوروبا التي يتعاظم تطورها. فوظيفة التراث نظر إليها على أنها وسيلة مهمة من وسائل النهوض ميزتها الرئيسة أنها سهلت التكيف مع ثقافة هذا الانسان.

الفصل السابع:
جمـالـيـة التـراث

تداخل الجماليات وتقاطعها

استخدم بعض منظري الحداثة من نقاد الأدب العربي الحديث والمعاصر اصطلاحا مركبا من مصطلحي "الجمالية" و"التراث " هو اصطلاح جمالية التراث، وقد اقترن هذا الاستخدام لديهم بالرغبة في حصر الموضوعات التي تعبر عن قضايا ومشكلات تثار حول عملية إحياء الأدب القديم من جهة، وتطوير الأدب المتأثر بهذه العملية ليصبح مسايرا ومنفعلا بالآداب الأجنبية الوافدة [399] .

وفي هذا السياق الذي يتضمن تأسيس الأدب الحديث، وتأسيس النقد والدراسة الأدبية التي تتناول عملية التأسيس بالدرس، في الوقت نفسه، فإن التنظير للجمالية يطرح مشكلة التداخل والتقاطع بين القيم والتقاليد والمعايير الفنية المقتبسة من الخبرة الجمالية العربية القديمة، ونظيرتها المفترض أن تصاحب عملية اقتباس أنواع أدبية قائمة، بخصائصها العامة،

وآسسها ومعاييرها التي تنتقل معها إلى النظرية الجمالية العربية [400] .

لكن التنظير المتأخر للأدب [401] الذي اتخذ شكل مناقشات حول مشكلات الإبداع، وشروط إنتاج النصوص الأدبية، ونقدها، لم يكن قد طرح إطارا عاما للتنظير عند بدء النهضة، بقدر ما اتجه نحو جانب الممارسة، حيث ظهرت الخصومات الأدبية في وقت مبكر بين أنصار الجديد والتجديد، وأنصار القديم وتقليده [402] من جهة ثانية، وهذا التقسيم للاتجاهات الأدبية والنقدية في بداية النهضة، الذي استمر طيلة العصر الحديث [403] ، أدى إلى نتيجة وخيمة هي التغطية على بعض المعطيات الموضوعية والواقعية للظواهر الأدبية الإحيائية منها والمجددة، فقد اختفـت وراء المواقف والتقسيمـات- التي تـزيت بأزيـاء وشعارات إيديولوجية- كثير من حقائق الظاهرة الأدبية الجديدة، وأصبحت مصطلحات التقليد والتجديد والأصالة والمعاصرة بدائل للمصطلحات النقدية الفنية والجمالية، وضمنت هذه المصطلحات معان ومحتويات نفسية لها علاقة بصراع الأفكار الذي حملته طريقة انبثاق النهضة،

وطريقة التخطيط لمشروعها الحضاري الجديد [404] ، أكثر من علاقتها بالجمال وطريقة إدراكه وتقديره.

ودل هذا التقسيم للتدليل أو الإشارة إلى الوعي الجمالي على تصنيف يوشك أن يرسخ الاعتقاد بصورة حاسمة ونهائية باستقرار التصنيف وبموضوعيته بين أنصار التجديد الذين استقطبت تسميتهم كل تدليل على الابتكار، وأنصار التقليد الذين حملت تسميتهم الإشارة الواضحة إلى انكفائهم على القديم، أن الجمالية العربية النهضوية ستبنى –لمدة طويلة في الأغلب- على أساس هذا التقابل بين ضدين قديم عربي وجديد أوروبي، وربما يكون من محاسن هذا الوضع المأمولة أن ينتج ذلكم التقابل نوعا من التفاعل الجدلي بين هذين الضدين، اللذين يخدم كل منهما ضده من حيث لا يقصد [405] .

لكن قراءة تاريخ النقد العربي الحديث وتاريخ الأدب، التي ليست أكثر من جزء بسيط تنهض عليه القراءة الكلية الشاملة التي تتخذ من النهضة العربية موضوعا لها، تكشف بأكثر من

معطى ودليل آن هذا الوهم المعرفي الذي نقصد به التقسيم الإيديولوجي للاتجاهات الأدبية والنقدية هو أقرب إلى التغطية التي تمنع التعرف الموضوعي على الوضع الجمالي للأدب الحديث ونقده [406] . لأن الواقعة الأدبية العربية هي أكثر تعقيدا من أن نترك مضامين النصوص نفسها توجهنا إلى الحكم على بنيتها العامة التي لا تمييز فيها بين مبنى ومعنى، ولا سبيل فيها إلى عزل هذا العنصر بتحريض منه عن عنصر آخر لا يفترض أن يكتمل إدراكنا له إلا به [407] .

فإذا ما أردنا إعادة ترتيب عناصر الجمالية العربية، على ضوء القراءة التاريخية التي توضح أسباب التصنيف الإيديولوجية وأصولها المرتبطة بالصراع الاجتماعي بين القوى التي صنعت حراك النهضة، والقراءة النصية التي تحاول من خلال الوحدة الفنية للنص أن تنفذ إلى الوعي الجمالي بشقيه المبثوثة عناصرهما في النصوص المحسوبة على الاتجاهين، فإن عناصر هذا الوعي الجمالي المعاد ترتيبها ستقودنا إلى تمييز علاقتين رئيستين مكونتين للجمالية العربية هما:

- أولا: علاقة التداخل بين القيم والمعايير وآليات إنتاج النص ومضامينه، وهو التداخل بين معطيات جمالية عربية قديمة، ومعطيات جمالية عربية جديدة قيد التكون أولا، ثم التداخل بين محصلة هذا التداخل ومعطيات جمالية جديدة هي الجمالية الغربية.

- ثانيا: علاقة التقاطع التي يعبر عنها الرفض المتبادل للعناصر المحددة لكل من هوية المرجعين الحضاريين للجمالية العربية والجمالية الغربية، إذ مع كل عملية تفاعل تظهر عناصر تلقيح تتيح نقل العناصر المقبولة من جانب إلى الثاني، بينما تبرز أمارات التناقض إلى السطح ردود الفعل السلبية الرافضة التي تباشر عملية إلغاء كل التفاعل المراد إنجازه [408] .

لقد استعرضنا صيغة التلقيح هذه لمقاربة العملية الأساسية التي نريد إلقاء الضوء عليها هنا وهي عملية الوراثة الفنية، ولا نريد أن نغفل الصعوبة التي تثيرها عملية الوراثة المعقدة هذه التي يدخل ضمن تكوينها عناصر جماعية وأخرى فردية، كما تتوزع التجارب المسؤولة عن إنجازها بين ذاتية الكاتب والأديب والناقد وذاتية النظام

الاجتماعي الذي ينخرط فيه بصفته عضوا فاعلا ومنفعلا، والأبعاد النفسية الشعورية واللاشعورية للفرد والجماعة في آن واحد.

إن أنموذج محمود سامي البارودي يقدم صورة معبرة عن التعقيد والتدرج الذي عرفته عملية الوراثة الفنية في النص الأدبي المؤسس للحداثة، ولعل هذا ما أحس به معظم نقاد الأدب الحديث الذين ميزوا عند أحمد شوقي قدرته على التفوق في المضمار التقني [409] لكنهم انتقدوا بدرجات متفاوتة ضعف التعبير عن إنسان النهضة لديه، بينما لا نكاد نشعر بمثل هذا الانتقاد لمشروع البارودي التأسيسي [410] . ويمكن تفسير ذلك بتقدير هؤلاء النقاد لمقدار الصعوبة التي عاناها البارودي، وما استطاع تحقيقه من نجاح في إحياء التقليد الأدبي والفني.

لقد عبر البارودي عن نوعين مختلفين من الاهتمام بالنص القديم والتعامل معه لابد لكل من يدرس عملية الوراثة من أن يميز بينهما بوضوح، وهذا النوعان هما:

- اهتمام أول برز في مختاراته التي أكدت موقفا

فكريا وواقعيا من القديم ينظر إليه في تميزه واستقلاله وأنموذجيته، فقد اعتبر الذوق القديم منظومة مغايرة يمكن لها أن تلعب دور المرجع أو الدليل، كما يمكن الاحتكام إليها عند الحاجة، ونقدر أن هذا الاهتمام هو ثمرة بعد تصوري، وإن كانت نية البارودي هي أن يرشد القارئ إلى أجمل ما أعجبه من الشعر العربي القديم، وييسر له الوصول إليه دون مشقة، وهذا مهم من زاوية الدراسة السسيولوجية لمن يتوخى فهم موقفه أو نقده [411] .

- والاهتمام الثاني بالقديم لديه يؤكد شقا مختلفا من موقفه الفكري والواقعي من القديم بحيث يعتبره نصا موروثا، أي ملكا يقع ضمن حيازته، وهو بذلك ثروة ثمينة ينبغي للوارث استثمارها، واستخدامها، والتصرف فيها بالتعديل والتغيير، لكنه لم يعمد إلى تشويه النص وسرقته وادعاء ملكيته، في وقت لم يكن جمهور قراء الشعر يستطيعون التنبـه إلى عمليـة السطو وتمييز درجته، بل إن البارودي تدرج في التفاعل مع النص القديم بحيث احتوت نصوصه الأولى على محاولات محتشمة للتعبير عن

نفسه في موضوعاته إذ لم يزد عن بعض العناصر المعبرة عن نفسه ضمنها، لأنه كان منهمكا في مسعى اكتساب النظام العام للقصيدة العربية بأجزائها القديمة المعروفة [412] .

وفي مرحلة لاحقة استطاع البارودي أن يبرز قدرته الفنية في أغراض مخصوصة مثل غرض الوصف [413] ، مدفوعا في ذلك برغبته في التعبير عن مواقف نفسية محددة بعد خوض معركة، أو بعد ليلة مميزة الطقس، أو حادثة سياسية أو اجتماعية تكون حافزا لبناء الموضوع الشعري، وفي هذه المرحلة استطاع البارودي أن يجعل من آلية القدماء القائمة على البيان سلاحه الذي يغير بوساطته التقليد الشعري السائد القائم على آلية المتأخرين المستندة إلى البديع(التحسين). ومثلت هذه العملية مرحلة حاسمة من الوعي الجمالي للشاعر الحديث ساعدت على توازن العملية الفنية لديه، وهيأته لتطوير فنه الشعري بتخليصه من فتنة انفصال الشكل الآسرة.

وربما لم ينتبه العقاد [414] الذي أخذ على أمير الشعراء أحمد شوقي ضعف البعد الإنساني في

بناء موضوعه الشعري، إلى السبب الذي جعل هذا الأخير يتجه نحو التقنية أكثر من اتجاهه نحو الفكر والواقع، ويتفوق في تقنيته بصورة قل أن يضاهيه فيها شاعر من شعراء العصر الحديث، وربما يصدق الأمر على كثير من القدماء أنفسهم. ولهذا السبب رأينا من المهم أن نؤكد كون شوقي هو الشاعر الذي أخذ على عاتقه الانخراط في نسق عملية الوراثة التي لم تستمر بعد البارودي بوضوح كما كانت عنده.

لقد وجه شوقي عملية الوراثة نحو التوسع في الكم بحيث تغلغل بعمق في عوالم مختلفة فقد تشرب صنعة أبي تمام، وأنعم النظر في فن البحتري المطبوع، وتألق في معايشة تجارب المتنبي، وسبر أغوار التصوير الأدبي عند ابن الرومي، ولابد أن القراءة العمودية التي تحلل كل واحدة من هذه التجارب أو "المغامرات" تكشف عن عمق الاهتمام الإجرائي عند شوقي، لأن توسيع تجربة التأسيس التي بدأها البارودي دفع "أمير الشعراء" إلى الشروع في عملية بحث تقني تجريبي واسع من حيث الكم، ومتعدد من حيث النوع [415] ، وكانت ثمرة هذا المجهود، التي

نقدر أنها أهدرت بسبب التهافت على الرومنسية عند العقاد والمهجريين [416] ، هي أن شوقيا أعاد –بطريقة عملية- عمود الشعر العربي المعروف إلى سابق قدرته وازدهاره، ومن شأن الدراسة النصية أن تكشف آليات ذلك البحث العميق الذي أنجزه أمير الشعراء، ولم يجد من نقاد العصر الحديث من يدرك أهميته، وينزله المنزلة التي تعود إليه في ساحة التطوير الشعري.

ويبين الموقف النقدي العربي الذي استسلم أو يكاد للنزعة الانتقادية المتسرعة توقف ديناميكية الموقف الجمالي الإحيائي الذي لم تم وقفه عن مواكبة تجربة شوقي وصناعته، فلم يوفر لها، لهذا السبب، التفسير والتنظير الملائمين لوضعها محل اختبار ونقد، وتوضيح شروط وممكنات الاستفادة المحتملة من مساهمتها في بناء الفن الشعري العربي الحديث، وفي تنظيم تقاليده.

وهذا الموقف النقدي الذي بدا من جانبه العملي موقفا سلبيا، لم يدرس بالطريقة التي تذلل مصاعبه [417] ، وتكشف عن طبيعة العامل الفاعل الذي أدى –دون رغبة أصحابه- إلى فتور

التفاعل والتداخل بين الجمالية العربية القديمة وجمالية التحديث النهضوية، وكان وراءه ذلك التقاطع الحاصل بسبب اجتياح النزعة الرومنسية المقتبسة للوعي الجمالي المحدث، وللنص النقدي العربي، والتجارب الأدبية التي رفعت شعار التطوير وسعت نحو الإبداع.

جمالية التراث وطابعها النهضوي التحديثي

تتضمن إضافة لفظ "التراث" إلى مصطلح جمالية في عبارة "جمالية التراث" التباسا يتطلب التوضيح لأنه يتعلق بالشرط التاريخي الذي يحكم ظهور هذه العبارة، وتداولها في الخطاب العربي المعاصر، ولو أن مصطلح جمالية يوحي في الأساس بنوع الرؤية الفلسفية التي تحدد علاقة الإنسان العربي المعاصر بالحياة والكون وإدراكه الجمالي (الحسي) لهما، وهو ما يترجم في حال العلاقة مع التراث بالإدراك في الزمن، أي بنمط الوعي الجمالي التاريخي [418] .

والمفروض في كل قراءة فلسفية لتاريخية الجمال أن تحكمها شروط معاصرة التراث الزمنية

لنفسه، فتقصر دلالتها على الموروث وحده، على اعتبار أن جمالية التراث هي تلك المنظومة المبثوثة فيه، أي النابعة منه، التي تطل علينا من بين نصوصه، فتعرض علينا ذوق القدماء وتصورهم للجمال في حيز زماني ومكاني بعينهما، ينتميان إلى الماضي بطريقة واضحة لا يدحضها الجدل والسجال [419] .

إلا أن هذا الاعتبار لا يكفي وحده لرسم حدود الدلالة المذكورة، إذا أن عبارة جمالية التراث تعني أيضا –بل وربما بدرجة أقوى- هذا الأثر المتحكم لذوق القدماء في ذوق أهل هذا العصر، الذي يبدأ مع فجر النهضة العربية [420] . فالدلالة المختبئة وراء عبارة "جمالية التراث" تظهر ضمن صيغة الوعي المهيمن التي طبعت علاقة التراث بالإنسان العربي المعاصر، لكن السؤال الذي تطرحه فلسفة الجمال النهضوي هو عما إذا كانت هذه الهيمنة مطلوبة من إنسان يجد في البحث عنها، وقد يتولى إخراجها وتوجيهها نحو تلبية حاجته إلى تصور ذاتي للجمال يستأنف الذوق القديم ويدفعه إلى الظهور ضمن سياق تاريخي اجتماعي وثقافي محدث هو سياق

النهضة.

إن القصد من هذا التوضيح هو إبراز الطابع النهضوي لهذه الجمالية العربية الناشئة منذ النهضة العربية الحاضرة، وكيف أن ظهورها ارتبط باتخاذ القديم عامة، وموروثات الماضي شعارا لها، والحيلولة دون الإسراف في توظيف كثير من مستخدمي مصطلحي التراث والجمالية لهذه العبارة، المؤتلفة من إضافة لفظ التراث إلى لفظ الجمالية. فتنتج عن هذا الإسراف قيمة استعمالية مضللة.

إن الكشف عن القديم، وقراءته، والتعرف عليه، والاستناد إليه، وتفسيره، وتحليله، ونقده، وغير ذلك من أفعال المعرفة التي استحدثها الإنسان العربي المعاصر إنما يدخل ضمن عملية تكوين علاقة هذا العارف مع التراث، وهي علاقة تتجه نحو التراث وتعود إلى صاحبها فيصبح العارف (=إنسان النهضة) فيها فاعلا ومنفعلا، أي مؤولا للتراث ومؤولا من قبل التراث [421] ، وفي ذلك ما يجعل من تلك الأفعال أضربا من المعادلات الجزئية لمعنى النهضة نفسه الذي نقصده، ومن هنا جاءت أهمية طابعها النهضوي.

لقد كانت النهضة في بدايتها ثمرة نمت بفضل فكرة غير واضحة، بالرغم من كونها احتوت على مسعى عام يستهدف تغييرا حدده نوع من الوعي بني على رفض الاستمرار في نمط الوعي السائد المستمر منذ بدايات عصر الضعف الشامل، وقد اتجهت فكرة النهضة نحو اعتماد ما وصف في مرحلة لاحقة بأنه "مخطط تحديث" [422] ، فكان من بواكير خطوات هذا المخطط غير المكتوب الشروع في مسعى إحياء التراث القديم، وهي المهمة التي ساعدت على إخراج الكتب العربية من غيابات الإهمال والنسيان إلى مجال الاهتمام والصدارة، ووجهت الوعي العربي نحو الاعتناء الفائق بها قراءة ونشرا، وترويجا.

لقد نشأ مصطلح "إحياء" في بدايته باعتباره مرادفا جزئيا دالا على معنى القراءة والنشر، ثم اتسع معناه نسبيا، ليدل على مجمل الأعمال التي موضوعها التراث ولا سيما منها أفعال: البحث والتنقيب عنه، وتقديره، والإعجاب به، ثم إكباره والانبهار به [423] . وفي ذلك ما يدل على أن فعل العناية بالتراث كان في صيغته الإحيائية فعلا نفسيا في المقام الأول، وربما أدى ذلك الاعتبار

إلى جعله عامل تراكم للمشاعر التي ساعدت على التعبئة العاطفية لوجدان العرب المعاصرين، خصوصا كلما لم يتأكد لديهم العيان بأنهم بلغوا الدرجة التنافسية في نهضتهم، ووضح لديهم الوعي الناجم عن مثل هذا التطور مما قد يؤدي إلى تنفيس الذات عن احتقان مخزوناتها الشعورية السلبية.

لقد نهض معنى الإحياء عند أصحابه على قصد بعث الموروث لا على قصد خلقه خلقا ثانيا، وقد حددت دلالة لفظ الإحياء ضمن حدود البعث والنشر، وهذا أدى عمليا إلى نشوء التراث في نفوس الناس الجدد نشأة أخرى، لا تصل إلى حد تناول ذلك التراث بالتعديل أو التغيير والتحريف، وهذا الاتجاه يبين أن معنى الإحياء قيد بمنح عرب النهضة موروث القدماء دورا حيا في حياتهم المعاصرة بإرادتهم الحرة.

وعلى ضوء ذلك يتضح أن ما يأخذ شكل هيمنة يمارسها التراث على الإنسان العربي النهضوي ليس في حقيقته العينية أكثر من مظهر نزوع شديد، وميل نحو تراث الأسلاف [424] ، ويمكن بذلك تفسير هذا النزوع بوضع نفسي أساسه

عدم القدرة على ملء الفراغ الثقافي والتقني الذي يعانيه، بسبب عدم استكمال بناء أدوات منظومة معرفته اللازمة لإنتاج ما يلبي حاجاته من المعارف الضرورية لحياته الجديدة، ولمستوى ونوع المهمات الكبرى الملقاة على عاتقه في مواجهة المجتمعات الأخرى ونظمها الاجتماعية والثقافية والاقتصادية المحكمة.

فمن المتسق ضمن منظور النهضة العربية الجمالي أن تكون الجمالية العربية المعاصرة التي اتخذت من التراث موضوعا لها جمالية ذات طابع إحيائي، وأن تتجه من ناحيتها الإجرائية إلى المزاوجة بين فكرتين مختلفتين هما:

فكرة الإحياء التي موضوعها القديم العربي، وفكرة التحديث التي موضوعها الجديد الغربي، أما ثمرتها المقصودة فهي توجيه عملية إعادة بناء الذوق الفني عند الفرد والجماعة، نحو توحيد مكونات الوعي الجمالي، ونحو تعديد تلك المكونات بحثا عن إغنائه.

وبذلك يمكن القول إن الجمالية النهضوية مثلت مسيرة العرب المعاصرين وهم يرسمون المبادئ التي ستحكم ذوقهم الجمالي، والقواعد فالقيم

التي ستتخذ آساس الأحكام الجمالية النقدية، ومعايير التذوق، من جهة، كما أنها ستصبح من جهة أخرى أساسا نظريا لاستحداث الأنواع الأدبية المرجعية، أي النماذج التي صنعت تفوق الآداب الغربية المستلهمة [425] .

لقد انتبه الرواد إلى اختلال ذي أهمية كبيرة عانت منه آداب العصر الذي سبق عصر النهضة، بين قيمة النص البلاغية الشكلية المعتنى بها إلى حد تحويل بعض إجراءاتها (التحسينية منها خاصة) إلى طقوس عضوية في الكتابة. وبين قيمة النص الفكرية، وبعده الإنساني الذي ليس من الممكن فصله عن وظيفته الجمالية، هذه القيمة التي جرى تغييبها بثبات وبصورة تدريجية في القرنين السابع عشر والثامن عشر.

وكانت ثمرة هذا التنبه قيام نوع من البحث عن طريقة تعيد إلى النص توازنه المفقود، فاتجه هؤلاء الرواد نحو البلاغة العربية القديمة، مستفيدين من غلبة عنايتها بالبيان على العناية بالبديع [426] واستقوا منها كل ما حسبوا أنه يمكن أن يعيد إلى النص عناصره الفنية المتكاملة، ويساعد على توازنه. فأدى هذا

الاتجاه إلى جعل أسس النظرة إلى الجمال، ومعرفته، مع بداية هذا العصر أسسا قديمة، بالرغم من كون صياغتها صياغة محدثة، وأن متصوريها ومنفذيها محدثون يقودهم وعيهم الواضح أن أدبهم يحتاج إلى تغيير مهم، وأن فعل الكتابة – عندهم- بحاجة ماسة إلى تعديل يدخل عليه فيصحح ما يعانيه من خلل يعتري وظيفته الجمالية، مستبدلا البدعة بالإبداع.

ولعل ذلكم ما يفسر اتجاه الشعراء الرواد، ولا سيما البارودي نحو النصوص الشعرية العربية القديمة، ويوضح كونه ليس مجرد هواية عارضة أو ميل نحو القديم وليس دليل عجز عن الاستمرار في إنتاج نمط الجمال المعهود المتداول في عصر الضعف، الذي ساد قبل مجيئهم، وإنما كان ذلكم الاتجاه المشار إليه ثمرة قصد واضح، وعزم أكيد على استبدال طريقة كتابة موروثة، لم تعد ترضي ذوق العصر لأنها تنهض على أسس جمال لم تعد كافية لتلبي حاجاتهم الفنية بعد أن قرأوا أجود القديم، واكتشفوا بقية عناصر الجمال الفني التي غابت عن مداركهم لمدة طويلة [427] .

وكان موضوع الاستبدال يعني العمل على بدء طريقة كتابة تتولى إعادة تنظيم الخبرة الجمالية الموروثة، بغرض استحداث نص جديد يبدو فيه الحد المقبول من الارتباط بين الموضوع والواقع الاجتماعي، من جهة، وبين منظومة الجمال الفني العربية القديمة بكامل عناصرها الموروثة، وخبرة الكتابة العربية الجديدة التي عدلها التفاعل مع الموروث الغربي [428] .

لكن الحاجة إلى تعديل الذوق الجمالي العربي لم تقتصر على تحريك آلية العودة نحو القديم العربي وحدها، بل تجاوزتها إلي البحث عن عناصر إضافية أخرى من شأنها أن تدخل قدرا أكبر من التوازن على الوظيفة الجمالية للأدب، وكان هذا التوجه محكوما بتأثير الأدب الأجنبي المكتشف من قبل نخبة من رجال البعثات أو المتأثرين بهم والمتتلمذين عليهم بعد عودتهم إلى مصر [429] .

وقد سبق اقتباس الأجناس الأدبية الجديدة – التي كانت نثرية في الأغلب الأعم- ذلك الوعي النظري الذي حققه النقاد والأدباء فيما بعد، وصاغوه من خلال الدعوة إلى تأسيس هذه

الأنواع في الأدب العربي، وتبيئتها، وهو ما يؤدي إلى بناء نظرية تضبط قوانين ومبادئ كتابة وتذوق هذه الأنواع باللغة العربية، والعمل على تكييفها مع شروط البيئة العربية الثقافية والاجتماعية.

فاقتباس جنس العمل الأدبي من الأدب الغربي شارك فيه المترجمون، وقراء الأعمال المترجمة الذين كتب بعضهم دون معرفة اللغة المترجم منها، وبذلك أنتجت عملية اقتباس الجنس الأدبي قبل أن تتم صياغة الوعي الفني المسؤول عنها صياغة نظرية، أي قبل أن يعقل الوعي العربي ذاته، الأمر الذي يعني أن تجديد عناصر الجمال الذي شرع فيه الرواد لم ينبثق فجأة، بل كان ثمرة حيوية اجتماعية سرت في جسم المجتمع كله ودعت إلى عدم الاكتفاء بالنزوع نحو القديم، ولا نحو الغريب الأجنبي وحده، وهو ما يبرز حاجة متعاظمة إلى التوازن في التصور العربي النهضوي للجمال، الذي طبع بطابع البحث، وبدأ يمارسه بصورة محسوسة.

ويظهر التوجه نحو الغريب تطلعا إلى الجمال الفني المرتبط بإبراز البعد الإنساني في إنتاج الجمال، واستهلاكه، وفي الاستمتاع

بالمبدعات، كما يبرز رغبة جامحة في توسيع مجال التفاعل الجمالي داخل المجتمع، ولعل دافع هذه الرغبة هو في الوقت نفسه إحساس بضرورة توجيه الوعي الجمالي نحو الإنسان نفسه، لا نحو أنماط الوعي المختلفة التي يصدر عنها، وإحساس بفداحة الخلل في توازن الذات العربية، وما يرتبط بهذا الإحساس من وعي حريص على توحيد النزوعين الرئيسين فيها: النزوع نحو الانطواء على الذات بحثا عن الجذور، والنزوع نحو الانفتاح على الأخر الذي يؤول إلى الانبهار بعظمة نجاحه الممتد بامتداد الصراع الطويل بين الشرق والغرب [430] .

وإذا كان المسعى الأول قد نجح في نزع فتيل الاهتمام الابتداعي بالبديع وأعاد الجمالية العربية إلى منابعها الأصلية، فإن المسعى الثاني نجح بدوره في توجيه الأدب العربي نحو آفاق رحبة لا عهد له بها في سالف عصوره، وزود الأديب بوسائل جديدة لها أهمية بالغة في مجال التعبير عن أوجه التطور الاجتماعي المستجدة في الواقع العربي المعاصر [431] .

ولابد أن هناك مصاعب نجمت عن هذين

الاتجاهين في التعامل مع الجمال الفني في النص الأدبي، غير أن هذه المصاعب أضحت بالنسبه للنقد الأدبي العربي الحديث موضوعه، كما كانت في الوقت نفسه مشكلة من مشكلاته، إذ أن من مهمات الناقد أن يتولى صياغة الوعي الفني في صورة نظرية تسيّر عمل الأديب، كما أن من مهماته تقديم تفسير مقبول للتوجهين معا، لأن صعوبة الإبداع ضمن شروط الجمالية العربية القديمة، تضاف إلى صعوبة الإبداع ضمن شروط الجمالية الغربية الحديثة، الأمر الذي يتطلب تكيفا مزدوجا مع عالمين كل منهما لا يمثل وحده عالم الإبداع الفني الخاص بالأديب العربي النهضوي [432] .

ومما يضاف إلى تلك الصعوبة أن بعض عناصر الجمال الفني الأولي تتعارض، أو هي لا تنسجم في الأقل مع بعض عناصر الجمال الفني الطارئ المقتبس خصوصا منها تلك التي تتعلق بالخيال والتخيل ولابد من الانتباه إلى أن هذا الأخير يتخذ من الحرية أساسا معرفيا عاما لعملية اختيار مقاييس ذلك الجمال، الأمر الذي يؤكد الحاجة إلى إعادة تأسيس المفهومات الخاصة بالإبداع

الفني، وأن يتم ذلك وفق طريقة من شأنها أن تحافظ على القيمة الإجرائية لكل ما تم اقتباسه من أدوات، سواء أحصل ذلك الاقتباس من تراث الأسلاف أم تم من تراث أجنبي.

جمالية التقاليد الأدبية وعلاقتها بالمفهوم

للتقاليد الأدبية سلطة على قارئ العمل الأدبي ومنتجه [433] ، وقد عودتنا النظريات الأدبية الكلاسيكية على مناقشة دور الأديب في تعديل التقاليد الأدبية السائدة، ومناهضته هيمنتها إذا ما تعارضت هذه الهيمنة مع نزوعه إلى التحرير، أو خالفت رؤيته للحياة والفن. غير أن النظريات الأدبية الحديثة شرعت في مسعى كان من شأنه لفت الانتباه إلى علاقة القارئ بالتقاليد الأدبية، وحقيقة تأثير تلك الهيمنة المفترض عليه وتأثيره عليها أو ضمنها.

وقد أضحى واضحا أن قارئ الأدب لا يكتفي بمجرد الخضوع لتأثير النص أو التعرض لاكتساح يقوم به النص لعالمه، وتأكد بجلاء نسبي أن القراءة فعل يرتبط بصاحبه وبجملة شروط لها من

الخصوصية والغنى والتنوع ما يجعل منها فعلا بالغ التعقيد والتشابك، يرتبط بالثقافة والعرق والحضارة، ولا يخلو في أحيان كثيرة من عناصر التميز والاختلاف [434] .

ولابد أن وضع التقاليد الأدبية في عصر النهضة كان مميزا لأن رسوخ الصيغة الشكلية التي انتهت إليها تلك التقاليد في عصر الضعف كانت تداخله عناصر شديدة الحساسية ربما كانت محصلة معاينتين متباينتين: الأولى صنفت تلك التقاليد – منذ بداية النهضة- ضمن جملة مظاهر سلبية مسؤولة عن تحجر العمل الأدبي، وغياب عنصر الإبداع منه، فأدى ذلكم الضرب من التصنيف إلى رفضها. أما الثانية فقد عدت تقاليد عصر الضعف – من منظور دعاة الحداثة- عناصر مميزة لعقلية المدينة التي تميل إلى التأنق الشديد، وسطحية في الفكر مصدرها الرخاء الذي ميز حياة المدن من بداية عهدها [435] .

وفي هذا التناقض ما ينبه إلى تطور فعل قراءة التراث منذ بداية النهضة، وربما أمكن تفسير هذا التطور بتصحيح صورة العصر الذي سبق بدء النهضة، والتراجع النسبي عن إدانته. وعملية

التصحيح المذكورة –التي لا نريد تقييمها هنا- تستند إلى تقييم سلبي لعملية الإحياء، وهو تقييم لا يبدو موضوعيا في حكمه على تلك العملية لأنه يبني حكمه على نظرة لا تهتم كثيرا بمراعاة شروط المعرفة الخاصة بفعل الإحياء الذي يخص القائمين به، وربما صعب أن يحتوي على عناصر تتجاوزه [436] .

لقد نظر غالب دعاة الحداثة إلى تقييم عصر الضعف النهضوي السلبي على أنه لم يثمر إبداعا مغايرا لتقاليد ذلك العصر، وتقاليد العصور التي سبقته، غير أن هذا التصور من شأنه أن يغفل كون الإحيائيين انطلقوا من الاعتراف بالعجز عن الإبداع وفق صيغة "النسج لا على مثال سبق" المتافيزيقية، ولهذا الاعتبار المهم بحثوا عن أكثر الصيغ ملاءمة لتمكينهم من استرجاع ما غاب من قديم عناصر الجمالية العربية المعروفة، واتخذوا منه قاعدة انطلاق العمل الأدبي، ومرجعا للذوق الجمالي محل البحث الجديد. ومن المهم النظر إلى اعترافهم هذا نظرة متأنية لكونه يحتوي على قدر كبير من الواقعية، ولأنه كان – من الناحية الاجرائية- خطوة مهمة في

تغيير شروط كتابة وقراءة الأدب منذ ذلك الحين.

وقد كان الفعل المعرفي (المنهجي) المسؤول عن هذا التقييم هو تلك النظرة النهضوية العربية المقارنة التي رجحت تقاليد الجاهليين والعباسيين على تقاليد عصر المماليك والعثمانيين التي تنحدر من أواخر العصر العباسي، لكن الاقتصار على نقد هذا الترجيح ووصمه بالقصور أو الجزئية فيه إغفال مخل بحقيقة النظرة النهضوية للعمل الفني والأدبي التي تنهض على الاعتراف بنقص الذخيرة الشعرية التي تغذي ذاكرة الشاعر ومخيلته وعدم كفاية التجربة الأدبية، وحتى النفسية أحيانا [437] ، أو غيابها وراء غشاوة العادات الشكليـة محل المنافسة بسبب ما تنهض عليه تلك العادات من صنوف التباري الحاذق، والتأنق اللفظي المبالغ فيه.

وقد اتجه محمود سامي البارودي منذ بدايته الأولى إلى قراءة النصوص العربية القديمة وحفظها لإغناء ذاكرته بالمعاني التي ولدتها تجارب أدبية موروثة، فاشتط في بعض الأحيان وهو يعرض ضمن قصائده معان لا رابط بينها وبين

تجربته الحياتية، كما لاحظ نقاده [438] ، غير أن مثل هذا التعسف في مخاطبة القارئ بمعان قديمة لم يكن في تقديرنا سوى خلل عّبر عن وضع نقص الخبرة الذي عرفه الكاتب كما عرفه القارئ النهضوي آنذاك، وهو يستمتع بمعان لا عهد له بها نقلت إليه من موروث الشعر العربي، ثم من غريب الأدب الغربي الوافد على ألسنة أدباء النهضة.

ولابد من التنبه إلى كون التلذذ بما لا يفهمه العربي، أو ما لا يعايشه، أو ما لا عهد له به من المشاعر والمظاهر والأفكار كان شاملا لمختلف مناحي الحياة، وقد يعود إلى دخول الإنسان مرحلة تقوم على تغيير العادات وتجربة الغريب منها مما لم يكتمل شكله بعد، أو لم تتوفر له شروط التعرف عليه إلا جزئيا، وهذه المرحلة دقيقة وغير محددة المعالم، لا سيما وأن الإنسان العربي النهضوي لم يكن في مرحلة النهضة المبكرة يعي كل ما ينتابه من مشاعر وما يتغير من سلوكه الفردي والجماعي في مراحل النهضة الأخرى التي جمعت بين التماثل والتمايز [439] .

ولم يشذ أحمد شوقي عن سلوك سلفه، بل إنه أسرف في توسيع نشاط ذاكرته حتى اجتمعت لديه منظومات دلالية متباينة، فتجاورت لديه معاني البحتري مع معاني المتنبي، ومعاني أبي تمام مع معاني البوصيري وغيرها، واستطاع شوقي أن يبرع في نظم قصائد كان لها أبلغ الأثر على القارئ، وقد ظهر هذا الأثر في إعجاب القراء بمعارضاته القدماء، ومضاهاته إياهم، لا سيما وأن هذه القصائد الجديدة تجاوزت في بعض الأحيان النماذج المعارضة، أو اختلفت عنها الأمر التي ظهرت معه حقيقة كون جوهر العمل الفني النهضوي الإحيائي كان منصبا على بناء التقاليد الإبداعية و الملكات التذوقية، وأنه لهذا الاعتبار بالذات كان فعلا مشتركا وكان القارئ والكاتب طرفاه الأساسيان.

فالذين ابتدعوا صفة "إمارة الشعر" وخصوا بها أحمد شوقي دون سواه من الشعراء إنما كانوا يعبرون عن مسعى اجتماعي فني لإنشاء نوع من التراث الذي يمكن أن يضمن بوساطته تصنيف الأعمال الأدبية، وعملية التصنيف المتوخاة عبرت بطريقة أو بأخرى عن نشوء ذوق

عام جماعي جديد يقر التماهي الانتقائي مع التراث الشعري القديم [440] ، ويشعر بالتمازج معه، كما يقر مبدأ جديدا هو مبدأ تجاوز منجزات القدماء الفنية، وإمكان التفوق على الأسلاف. وقد استعذب القراء شعر أحمد شوقي وقدروا محاولته التفوق على أسلافه، ومن وراء تأميره يكمن قصد خفي إلى توجيه الذوق العام نحو الاحتكاك بالتراث، والحض على تجاوزه.

وقد عبر النقد العربي الحديث بإنتاجه مفهوم إمارة الشعر –الذي يحمل معنى المقياس والقيمة- عن كونه بلغ مرحلة من الاستقلال مكنته من تصور عالم الشعر اعتمادا على المجال الاجتماعي الفني الحديث وحده، وهو المبني على أساس تصور وصول الأدب درجة من الاكتمال في الأدوات والأشكال والأساليب الفنية، ولا سيما في الأنواع الأدبية، يمكن معها التفكير في تفوق الشاعر الحديث على سلفه القديم في كم الأنواع الناجم عن توسيع حقول الكتابة الأدبية حتى أنه أضحى مقبولا تصور السلف في دور القرين المنافس، الذي تكون المباراة الفنية معه سجالا.

جمالية الحداثة والمفهوم

بدأت بوادر جمالية الحداثة متزامنة مع بداية النهضة، ومع ذلك من الصعب علينا المطابقة بين ما نعنيه بتسمية أدب النهضة، وما نعنيه بتسمية أدب الحداثة في الاصطلاح النقدي العربي المعاصر. ولو أن عبارة "أدب العصر الحديث" التي يكثر الدارسون من استخدامها توهم في الغالب بسلامة الجمع بين هذين الضربين من النصوص ضمن نسق واحد مشترك، وذلك بسبب ما يطبع تلك العبارة من افتقار إلى التحديد، وما يتضح من الحاجة إلى مراجعة البناء المفهومي الذي يختلف من نظرة الإحيائيين، إلى نظرة دعـاة الحداثة [441] .

وقد ميز جمالية بدايات النهضة ومعرفتها النقدية الجديدة عدم استقرار المفهوم النقدي، إذ يمكن القول إن النظرة الجمالية المألوفة إلى ذلك الوقت ظلت أزهرية تقليدية وهذه النظرة هي في جوهرها نظرة غامضة، ولو أن مادة الأدب، أو مادة الصنعة الفنية فيها كانت شكلية، فهي إنما كانت كذلك في ظاهرها وحسب، لكن العنصر المهيمن على تلك الصنعة لم يكن

الجانب الشكلي، لأن هذا الأخير كان أقرب إلى القيد منه إلى مادة التشكيل الجمالي الغفل، فألغاز الحروف وسحريتها العددية، وألغاز الأسماء، وتلاعب الناظم بالألفاظ، هي كلها مظاهر تعبر عن حاجة إلى إعطاء النص حيزا مكانيا وزمانيا وحجما، وملأه بمعادل شكلي من المعاني،يراد له – بوعي أو بدون وعي- أن يعوض قوة الانفعال المفقودة في تلك النصوص.

وفي نصوص البارودي الشعرية، ثم مع نصوص المرصفي النقدية بدأ المفهوم الأدبي والنقدي في الظهور بطريقة تصورية مختلفة، إذ دخل مجاله عامل معرفة جديد هو عامل الوعي النقـدي الذي تغلغـل إلى عمليـة التفكير والتصـور النقـدية بطريقة تلقائيـة جعلت حضوره يكتسي طابع المفاجأة وعدم الوضوح، وشيئا فشيئا أصبحنا أمام نصوص أدبية تحمل تجربة شعورية لصيقة بصاحبها [442] وإن لم تبلغ هذه التجربة الدرجة التي تتخلص معها من الشعور بالحاجة إلى معادلات المعاني الموجهة نحو غاية غير واضحة حتى لمنتج النص، هذه الغاية التي تتمثل في إعطاء النص مادته الخام

وحجمه الذي يجعل منه نصا، ونسيجا جماليا يسحب عليه صفته الأدبية.

وعندما نقرأ بعض النصوص التي تقمص فيها البارودي التجربة الشعرية الموروثة، نشعر وكأن ذات الشاعر تستسلم لمناخ تلك التجربة، وتلبس حالتها وشروطها، مما يدفع إلى الظن بأنه يمر بموقف شعوري يجعله أقرب إلى الاستلاب [443] ، وهذه الظاهرة الفنية النفسية خصت مرحلة بداية النهضة، وهي لذلك تعبر عن موقف انتقال من وضع التجربة التي يثير فيها الناظم درجة من الانفعال، إلى وضع التجربة الانفعالية التي تثير الشاعر، وتجعله يندفع نحو الكتابة، وربما كان الوضع الأول لتأثير الشعور الدائم، بينما يرجع الوضع الثاني منهما إلى تأثير الشعور المسؤول عن لحظة ولادة النص.

وعند مراجعة هذا الإشكال سننتبه إلى أن صاحب النص لا يبدو في الموقف الأول مستلبا لنصه أو تجربته لأن النص الذي يولد ضمن هذه الشروط لا يكتمل فنيا، وهو لا يمارس سلطة على الشاعر، ثم إن الجمالية التي تستند إليها كتابة هذا النص ذات طابع نفسي، ولا تزيد في

الأغلب عن كونها مزيجا من مشاعر التوق إلى الشعر، إذ هي لا تولد تغييرا ذا بال في الشعر العربي من ناحية فنيتها، لذلك نميل إلى أن ننظر إليها على أنها حالة استعداد متقدمة للكتابة من دون جمع الشروط المعرفية والفنية الضرورية لتمام تلك العملية ونضوجها.

وعليه يمكن القول إن هذه الحالة قد استمرت في الظهور عند البارودي لتدل على أنه كان يقوم بجمع مقومات الكتابة الجمالية الجديدة، وهو ما يجعل منه مؤسسا بالأصالة للتجربة الشعرية النهضوية الجديدة [444] ، وهو يعيش في الوقت نفسه تجاربه النفسية والأدبية التي كانت وراء ميلاد النصوص الأدبية التي تؤرخ- من المنظور النقدي- لمرحلة تالية يميزها تكامل النص، وهي نقطة البداية التي تؤرخ لمرحلة ما بعد الخضوع إلى النص. لقد فتحت هذه التجارب الباب أمام الشاعر للوقوف من نصه موقف الند للند، وهكذا بدأنا نشهد قيام علاقات متبادلة بين النص وصاحبه تمتد من الشاعر إلى النص، ومن النص إلى الشاعر وهو ما افتقر إليه الأدب في مرحلة جمالية ميزها انحطاط العلاقات الإنسانية،

وجمود الفعل الجمالي، والفعل الإنساني بصورة عامة.

وقد ظلت هذه المنظومة الناشئة، بالرغم من تكامل عناصرها، ونضوج علاقاتها موضوع تعديل وتطوير، بفضل المناقشات التي شرع فيها الجيل السابق، وكان من أبرز أعلامها طه حسين وأعضاء جماعة الديوان، وغيرهم من المهتمين بمسائل الأدب والنقد. وقد يصح أن ننسب إلى هؤلاء توسعة نطاق استخدام مفهوم التراث ليشمل دلالته على نصوص القدماء وعلى قراءة المحدثين لها التي توسلت بمناهج مستمدة من الاحتكاك بالثقافة الغربية، وبالمستشرقين الأوروبيين، أما الأدباء فقد استتموا شروط إنتاج نصوصهم الفنية، وهو ما ألقى إلى مجال القراءة نصوصا أدبية تضمنت خلاصة تجارب فنية أكثر تعبيرا عن ذاتية إنسان النهضة، وأشد إيغالا في نفوس أصحابها الذين تنوعت مصادر ثقافتهم، وتباينت نزعاتهم، وأضحى كثير منهم موغل التفاعل مع الواقع، عميق الصلة بتجاربه الجديدة ذات التنوع والغنى.

وقد تسللت مفاهيم الحداثة إلى التصور

النهضوي للتراث، فأضحت عنصرا مؤثرا في عملية معرفته، ونعني بمفاهيم الحداثة هنا جملة المفهومات التي استخدمها الأدباء والنقاد ورجال الفكر انطلاقا من دروس الثقافة الغربية، وهي مفهومات بلغ تعددها وتنوعها مبلغا أثر على طرق تحديدها وعلى صياغة مضامينها الفكرية والفنية، لكنها ساهمت بتعددها وتعقيدها في بناء الفكر العربي المعاصر، الذي بنى بدوره تصور التراث ومفهومه في الثقافة العربية الحديثة ولا سيما منها الثقافة الأدبية والفنية موضوع النقد الأدبي.

أما مفهوم الحداثة النهضوي، وقد جرت صياغته من منطلق التفاعل مع الجهود النظرية الغربية الأصلية، مقروءة، أو مؤولة، فقد بقي الازدواج يطبع علاقته بالنص الأدبي العربي الجديد، إذ مثلت الحداثة –باعتبارها رؤية للحياة والفن في واقع الممارسة الفنية العربية- جهد الشاعر النهضوي ومسعاه في سبيل تطوير نصه الشعري، أما باعتبارها نصا إبداعيا أو "منتوجا" فنيا فإن الحداثة مثلت –في المقابل- ذلك التأثير الذي مارسه النص على كل من الشاعر والناقد،

بجر كل منهما نحو تجارب غير معهودة، وإضافات من خارج عالم الأدب العربي، ومن خارج الواقع العربي نفسه.

لكن الحداثة ظلت وربما ستظل لعقود آتية مشكلة من أكثر المشكلات تعقدا في وعي الإنسان العربي [445]، كما أنها مشكلة المجتمعات العربية في الآن نفسه، وإذا كانت ثمرتها ومظاهرها قد تولدت في أوروبا أولا، فإن فكرتها بقيت موضوع نقاش مزدوج الاتجاه تناول الجوانب الخفية لتأثير عربي ساعد على تطور المعرفة الغربية، ولا سيما منه تأثير الثقافة الباطنية الإشراقية، والنزعة العرفانية المتصلة بالأصول السرية، إضافة إلى مساهمة الأفكار الرشدية التي تسللت إلى الثقافة الأوروبية، واستقطبت أو أثرت على جانب من المناقشات التي مهدت لتطور الفلسفة الأوروبية الحديثة، كما تناول اجتياح الحداثة الغربية لثقافة النهضة العربية.

المفهوم والحكم الجمالي

يرتبط المفهوم بالحكم ارتباطا عضويا، فمسارُ

تكوين المفهوم يَفترضُ آن تكون إحدى وظائف الحكم الرئيسة أن ينظم التسلسل الكفيل بجعل المفاهيم تستمد حياتها من بعضها البعض، أي من انتظامها في أنساق هي التي نسميها أحكاما. ومفهوم التراث ارتبط بسلسلة من المفاهيم المتشابكة أعطت مفهوم النهضة وضعا خاصا هو وضع الحكم الكلي الذي يشمل العقل والذوق ويشمل السلوك في بعديه الفردي والجماعي، فضلا عن صفة المفهوم التي تجعل منه أداة من أدوات التفكير العربي الناشئ منذ مستهل العصر الجديد الذي يؤرخ له بمرحلة تاريخية هي مرحلة ما بعد حملة نابليون [446] .

ولما كان الحكم يؤدي دور الأرضية التي تساعد على التحديد المعرفي لكل ما يرتبط بالمفهوم أي تحديد العلاقات التي تساهم في تشكيله، فإن مطلب تمييز الحكم الجمالي، باعتباره محددا نوعيا لحقل استخدام مفهوم التراث، سيقودنا بالضرورة نحو توجيه الطبيعة الفنية لوظيفة مفهوم التراث الوجهة التي جعلت منها وظيفة جمالية لها علاقة بتأسيس قيم النقد الأدبي ومقاييسه، وتطورها.

وقد أثار التنظير الجمالي فكرة ارتباط الحكم الجمالي بالفعالية الجمالية وما يفرضه ذلك من خصوصية هذا الحكم في حياة الإنسان الذي يختلف وجوده عن وجود الأشياء لأن وجوده يكون لذاته باعتباره روحا، فالإنسان بمعرفته لذاته يوجد لذاته، و إذا كان الإنسان يحقق معرفته لذاته بفضل العلم، ويؤثر في الأشياء فيغيرها أو يدمرها للانتفاع بها واستهلاكها بفضل علاقته العملية بها، فإن علاقته الجمالية بالأشياء هي التي تتيح له أن يبدع ذاته في أشياء العالم الخارجي فينتج ذاته بطريقة ما، ويؤنسن العالم فيتعرف على ذاته المبدعة الفعالة من خلال ذلك [447].

على ضوء هذه العلاقة بين الإنسان والجمال يتضح أن مفهوم التراث عند عرب النهضة ومحتواه الفكري هما ثمرة أفعال المعرفة التي اقتضاها التفكير في النهوض، وممارسته باعتباره سلوكا وموقفا من مواقف الوعي الجمالي العربي، فمن زاوية نظرية يمكن اعتبار ذلك الوعي نوعا من التفاعل بين الوعي الجمالي والتاريخ الاجتماعي العربي في عصر النهضة. أما من زاويته النفسية

فيمكن النظر إلى سلوك ارتداد العربي نحو ذوق العصر الذي شهد تكوين ذوق الأسلاف المسترجع على أنه شكل من أشكال التعبير عن حاجة - ولو كانت ظرفية- متزايدة إلى الحماية، كما يمكن النظر إليه باعتباره تعبيرا عن الخوف من الاقتلاع، واعترافا غير صريح بقوة التيار الأجنبي التي بلغت حد الخطر على وجود الكيان العربي وبقائه، الأمر الذي كثف مشاعر الرهبة والإجلال المتوجهة بسياقها نحو تراث الأسلاف العظيم [448] .

ومن جهة أخرى يمكن النظر إلى هذا الموقف من زاوية الكشف عن شعور الفنان بالضيق من الطابع التكراري للتقنية التي أطبقت بجمودها على الشعر، والحرفة، والمأكل والملبس، وهذه الضغوط النفسية كانت موجودة بصورة وازت مسار بناء الموقف الفلسفي النهضوي الذي حرك إرادة تغيير مجال التشبث بخبرة الأسلاف، وتسبب بصورة لاشعورية في تغيير طريقة الارتباط بها.

وبالإضافة إلى الأساس النفسي للثنائية الناشئة المؤلفة من التغيير (أي الخروج الواعي

من حيز شعري له طقوسه وتقاليده إلى حيز آخر) والانتقاء (أي المفاضلة بين ذوق وذوق وبين كتابة وكتابة) يمكن الإشارة إلى الأساس الذاتي ذي الطابع القومي والحضاري، الذي ميز تأسيس مفهوم التراث على النهضة كحكم كلي وعلى موقفها الفلسفي. فضلا عن الأساس الجمالي الصرف الذي يرتبط بالخبرة الجمالية، وبما يقف وراءها من تراكم المعرفة.

ولا شك أن الاعتبارات السالف ذكرها تحيل مجتمعة على ما يمكن أن يعرف الموقف النهضوي الإحيائي بأنه محاولة تأسيس مفهوم التراث-من ناحيته الشكلية والإدراكية على موقف ذوقي سلفي، وهذا الموقف يضمِّن معنى النهضة –الذي يفترض التطور والاتجاه نحو المستقبل- معنى لا ينسجم تماما معه هو معنى الاتجاه الانتقائي نحو الماضي. كما يوهم، في المقابل، بأن الجمالية الموروثة تتضمن معنى الاستقبال، والتوجه نحو الآتي [449] .

وإذا كان الحكم يؤدي بالنسبة للمفهوم دور النسق، فإن الحكم الجمالي الذي يتضمن داخل نسقه مفهوم التراث الأدبي، والنقدي [450] لابد

له آن يكون حكما ثقافيا واجتماعيا، الأمر الذي يجعل مسألة التراث ومفهومه مسألة تتطلب مراجعة معطياتها على ضوء الأنثروبولوجيا الثقافية، ومن هنا نجد أن الحكم الجمالي النهضوي يقتضي منا النظر في أنماط التغير، وفي الأنماط الثقافية، أي في العادات الثقافية الناشئة التي قامت بإحياء عادات وأنماط ذوقية قديمة، ربما اعتبرت في حكم الميتة أو المنسية.

إن إحياء الذاكرة العربية الجمالية والفنية هو عملية تاريخية قوامها سلوك إنساني ترجمت من خلاله الحاجة إلى الفعل، وهي حاجة نشأت بتأثير مشاهدة الأجانب والغيرة التي تولدت في نفوسهم مما رأوه منهم، لكن عرب النهضة ساروا بذلك في طريق مواز حركته رغبتهم الجامحة في التميز عن هؤلاء الأجانب الذين كانوا ومازالوا أعداء بسياساتهم ومصالحهم.

فعملية تقليد أنماط الأسلاف القدامى لم تكن واضحة في عقول واضعي أسس التنظير للنهوض الأوائل، الذين نما لديهم ذلك الشعور المؤلم، وغير المفهوم بالعجز أمام الأجنبي، والغيرة منه، ولعل في هذا الوضع النفسي ما

يستوقف الملاحظ دون الاستسلام للتبسيط المتداول الذي أكد أصحابه على رد الاتجاه نحو إحياء موروث الأجداد وأنماطهم الثقافية إلى النزوع الفطري، وربما المرضي، لدى عرب النهضة نحو الماضي والماضوية.

إن العودة إلى التاريخ السياسي والثقافي للنهضة العربية يبين أن تأسيس الدعوة إلى التوجه نحو التراث يرتبط بنمو التيار الفكري الداعي لمقاومة الحضارة الغربية المنادي بنبذ مشاعر ومظاهر الاستسلام لها، وهو تيار انبثق من فكر السيد جمال الدين الأفغاني الذي ينسب إليه حل مشكلة العجز عن الفعل بدعوته العرب والمسلمين إلى الرجوع لمنابعهم التراثية القديمة التي تحفل بكنوز عظيمة كانوا في غفلة مربكة عنها [451] .

وكان من نتائج نمو واتساع هذا الاتجاه العام نحو التراث القديم الموقف الحذر، الذي سلك مسلك الاحتزاز والحيطة إزاء كل ما ارتبط بالأجانب في عهد محمد علي، وفي عهود أحفاده الذين تداولوا على الحكم من بعده، وتطور بعد ذلك وبصورة تدريجية إلى موقف المحافظة

فالمحافظة الشديدة التي عبرت عن نفسها بوساطة التهجم على كل ماله صلة بالثقافة الأجنبية، وهذا الموقف هو الذي ولد الماضوية، لا بتوجهه نحو الماضي والأسلاف، وإنما برفضه الوقوف موقف مراجعة مفاهيم الإنسان المعاصر حول النهضة، ومراجعة النظرة إلى النصوص الدينية، ومعارضة السلطة [452] .

ومن المهم أن نشير إلى طبيعة الموقف الجمالي الإحيائي الذي لم يتمتع بالاستقرار إلا لمدة محدودة، ويمكن أن نعزو ذلك إلى سببين رئيسين هما:

- استمرار الموقف الفني التقليدي للمتأخرين، الذي ظل يسير جنبا إلى جنب مع أشعار البارودي، وهو ما يعبر عنه استمرار بعض ملامح وعناصر التقليد حتى في شعر المجددين مثل خليل مطران وأحمد زكي أبو شادي وغيرهم من الشعراء الذين أبدوا تعبيرهم عن نية التجديد ومارسوه في بعض أعمالهم [453] .

- التأثير القوي لتشدد مواقف دعاة التأثر بالثقافة الأوروبية، وهو ما ظهر بجلاء في الحملة التي تناولت أحمد شوقي بالنقد العنيف،

وتزعمتها جماعة الديوان المبشرة بالرومنسية، وهي حملة لها مبرراتها الفكرية والنظرية، كما يمكن تقبل أطروحاتها المهمة حين ننظر إليها من زاوية التغير الاجتماعي للفن والأدب [454] .

ويمكن أن يعزى عدم استقرار الموقف الجمالي الإحيائي إلى شمولية الموقف الحضاري العربي العام الذي طبع النهضة بطابع التطور الجزئي المرحلي بسبب اتساع دائرة الانحطاط التي شملت مختلف مجالات الحياة العربية الإسلامية، وطول فترتها الزمنية التي ربت على الألف سنة [455] ، وعمق مسببات التخلف الأمر الذي يحتاج معه الإنسان العربي إلى حقبة طويلة تتيح إعادة بناء كل المنظومات العقلية والرمزية والخيالية، ومراجعة التنظيمات والعلاقات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية المرتبطة بالوعي الجمالي، وذلك لأن وصف عصر النهضة يحتاج من الدارس إلى استخدام مفهومات ترتبط بهذا الوعي الجمالي وتتيح بسط مزيد من النور على التطور الحضاري الذي أفضى إلى دينامية النهوض العربي [456] .

المفهوم وتاريخ الجمال: المعرفة والخبرة

تتجلى بنية المفهوم في النقد الأدبي من خلال منظومة من العلاقات داخل حقل المعرفة النقدية، من جهة، وخارجه أي ضمن الثقافة والمجتمع وتاريخهما من جهة أخرى. وقد استدعت قراءة النصوص النقدية قراءة النصوص الأدبية ومحاولة قراءة بنية الثقافة والمجتمع، وذلك لأن مفهوم التراث لم يتشكل ضمن النص النقدي بوصفه دلالة أو مدلولا، أي بوصفه مضمونا ومعنى يتداوله النقاد ويعبرون من خلال هذا التداول عن شكل حضوره ضمن الخطاب.

بل إن مفهوم التراث تشكل في الأساس ضمن شكل المحتوى، أي ضمن العبارات، والإجراءات، والأفعال العقلية التي تضافرت من أجل حمل هذا المضمون، دون التصريح به [457] . فقراءة النصوص التي كتبت في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر، وبدايات القرن العشرين، لا تتيح للقارئ الذي يبحث عن المضامين والمدلولات متوسلا بنصوص وتصور الحسين بن أحمد المرصفي أو المويلحي وغيرهما رصد بنية مفهوم التراث، ولا

يصبح ذلك ممكنا في النص النقدي العربي إلا بعد استعادة الجيل الذي أعقبهم للمعركة القديمة بين القديم والمحدث [458] .

وقد سمحت هذه المعركة لأنصار القديم ودعاة التجديد بأن يستخدموا المقولات التي رسمت حدود وموضوعات الصراع باعتبارها إشارة تنبيه إلى تركيب المعطيات الجديدة لهذه الإشكالية التي لم تبرز في مضامين ومفاهيم هؤلاء، وإنما في طريقة صياغتهم لها، لأنهم وهم يتخذون مواقع نظرائهم القدامى، وجدوا أنفسهم يكتشفون واقع القراءة والأدب والنقد في عصرهم، ولعل المحصلة الأخيرة التي تلخص ما لاحظه هؤلاء هي أن العربي لا يعرف تراثه ولا نفسه، ولا غيره، لأنه لا يبذل من أجل ذلك في واقع الممارسة اليومية المجهود الملائم واللازم. وبهذا دخل مفهوم التراث ضمن الإطار الاجتماعي للمعرفة العربية الحديثة، الذي لم يكن قادرا على أن يصبح وظيفيا [459] .

لقد انتبه قلة من النقاد، الذين كانت لديهم ملكات أوسع للفكر، وعلى رأسهم طه حسين، إلى أن المشكلة الحقيقية لا تكمن في موقع

الناقد أو الأديب، وإنما تكمن في السياق الثقافي العام للحياة الاجتماعية المرتبط بسيرورتها الحضارية. ولقد دفعت بنا تلكم الرؤية نحو البحث عن البنية العميقة، بعد أن اتضح من القراءة الأولية أن البنية السطحية لا تكاد توفر أيا من المعطيات الموضوعية التي بإمكانها تحديد مضمرات مفهوم التراث، أي عناصره المكونة الكامنة.

وفي هذا السياق حاولنا أن نقي قراءتنا [460] من مغبة الانخداع بمظهر مهم هو امتناع القدامى عن صياغة وعي نظري يتناول بالوصف والتحليل مفهوم التراث نفسه، وهذا الحذر هو ما جعلنا نتأكد من أن الأسلاف كانوا قد نجحوا نجاحا باهرا في حل المشكلة التي تطرحها النظرة إلى التراث ووعيه، وهي –في نظرنا- مشكلة آلية نقل الخبرة من جيل إلى جيل نقلا يبلغها بمستويها الرئيسين في الوقت نفسه وهما: مستوى المحتويات المباشر أو الظاهر، ومستوى الطرق المبطن، كما يتكفل بموازاة ذلك بمهمة نقد تلك المحتويات والطرق وتجديدها.

وبذلك اتجه سهم الاتهام نحو عملية رصد العلاقات التي تبرز حياة تلك المضمرات وتنظمها، كما تكشف عن تأثيرها الفاعل في المعرفة العربية النقدية القديمة، وقد أبانت لنا عملية الرصد المذكورة عن كيفية التغير البنيوي الذي طرأ على عملية المعرفة نفسها، وحول العرب من التأليف والإنتاج، إلى الاختصار والشرح والتعليق، أو إعادة الإنتاج وقد كان هذا التغيير البنيوي في عمق حقيقته تغييرا لطبيعة نقل المعرفة الذي حل محل نقل الخبرة، إذ تحول المتلقي في قراءة المتأخرين الجديدة إلى متقبل بدلا من دور القارئ المتقدم الذي اعتاد الاضطلاع به، وهو أن ينقد معيدا إنتاج معارف سابقيه في صيغ أصلية تلغي الأصول المقروءة، وتحل محلها أصولا مغايرة هي ملك خاص له.

وهذه العملية كانت ممكنة عند المتقدمين لأن القارئ منهم كان قادرا على إخضاع ما يعرفه لرؤيته ومنهجه، فلما تنازل المتأخرون بوعي أو بدون وعي عن تلك الاستطاعة، أدى ذلكم إلى الإضرار بعملية بناء المعرفة في التعليم، وفي التأليف، وضعف فعل القراءة وتم اختزاله إلى

أبسط صوره وهي الاستيعاب الذي هو التلقين معكوسا. وكان ذلكم الوضع مؤشرا على تسلل الخلل إلى عملية نقل المعرفة.

وعندما نخضع المرحلة التاريخية المسماة عصر الضعف للتقصي فسنلاحظ أنها مثلت المآل البائس الذي كانت عملية نقل المعرفة عند هؤلاء متوجهة نحوه، وكان من حسن حظ النهضويين على اختلاف الأفكار التي تداولوها والاتجاهات التي اعتنقوها وانخرطوا ضمنها، أن استطاعوا بدء مسار انتقال من وضع نقل المعرفة إلى وضع نقل الخبرة [461] ، وكان رجوع المرصفي إلى المعارف اللغوية والبلاغية والأدبية القديمة مماثلا –بهذا المعنى- لرجوع الطهطاوي ثم طه حسين فيما بعد إلى المعارف الأدبية والنقدية الأجنبية، فالذي يفرق بين الرجلين هو المضمون المعرفي، أي ما ينتمي بطبيعته إلى البنية السطحية، أما الذي يجمعهما فهو الشكل والخبرة، وهو ما ينتمي من وجهة نظر جمالية إلى البنية العميقة.

وقد ظل الموقف المعرفي النهضوي يعاني من افتقاره إلى القدرة على القيام بالمعاينة

التحليلية الكفيلة بأن تكشف للناقد الأدبي من خلال خطاب صريح وجاهز يشكل في واقع أمره آخر الثمرات التي يقوم بتحصيلها تراكم الخبرة. وقد جسد هذه المعاناة السجال المستمر الذي كان في الوقت نفسه محركا اجتماعيا حفز فعل الاهتمام بالتراث والنهضة، وعائقا حال دون اكتشاف وفهم موقف القدماء ومفهومهم للتراث الذي كان من شأنه أن يوفر الأساس المنهجي والفلسفي للتغيير والقطيعة مع معرفة عصر الضعف وهما التغيير والقطيعة المنشودين من وراء مسعى النهضة.

أما الإشكال الثاني الذي عانى منه الموقف النهضوي، فيمكن أن نمثله بالنظرة إلى تقنية الكتابة كما اتضحت عند شعراء عصر الضعف، الذين ظهروا بمظهر ينسجم من جوانبه الفكرية والجمالية مع جملة من معطيات بنيتهم المدينية، ممثلة بالأناقة والسطحية والسذاجة. غير أن المعطيات المذكورة لم تكن في واقع أمرها المعطيات الموضوعية الوحيدة التي تعبر عن المدينة وثقافتها، بل كان للمدينة معطياتها الطبيعية الأخرى باعتبارها تجمعا ضخما يتضمن

فضاء العلاقة بين الأنا والآخر، وما يجر إليه المحيط من معايشة مكثفة، وما يقتضيه العيش بها من كفاح...الخ.

ولا تبين القراءة هذا النمط من المعطيات لدى شعراء هذا العصر، إلا ما تعلق بالمدائح النبوية التي جنحت إلى التوسل، وعبرت عن حاجة أصحابها إلى الاحتماء برمز النبوة، ولم يتأثر الشعر في عصر الضعف والانحطاط بالنمط الثاني من تلك المعطيات واكتفى بالنمط الأول. وهذه الملاحظة تؤكد ما ذهبنا إليه من أن الشاعر في عصر الضعف كان يعاني من تحويل الخبرة عنده إلى مجال واحد هو مجال التقنية التي تنهض على التكرار الوفي، وهو ما يعني أن مفهوم الخبرة عنده اقتصر على مضمونها دون طريقة تصورها، ومنهجها. وهو ما حصل في كل المجالات مثل الصنعة، الشعر، العلم، التعليم، الاقتصاد، والسياسة... إلخ.

ومن هنا يمكن الاستدلال على أن مفهوم التراث مفهوم شديد التعقيد، بعيد عن البساطة التي يوحي بها قصد الناقد وميله إلى تقديم تعريف له يسحب عليه هوية محددة، وينبئ عن

شخصيته. بل إن مفهوم التراث يؤسس وجوده على فعل عام مرتبط بالحياة والحضارة والمعرفة وبتأثيرها جميعا على الإنسان، تماما مثلما يرتبط بالإنسان وتأثير هذا الأخير على الحياة والحضارة والمعرفة.

خـاتمــة

ما المفهوم؟ وهل نخطئ إذا عددنا مفهوم التراث ابنا شرعيا لنظرية النهضة؟ ولم أحس دعاة الحداثة الحاجة إلى مناقشة مفهوم التراث بعد أن ذهب دعاة النهضة في استخدامه كل مذهب؟ وما أفق هذا النقاش عند العرب حول التراث، والعالم يقف اليوم على أعتاب الاندماج الشامل واضعا الحضارات المتباينة، والثقافات المختلفة أمام محك تحديه؟ هل بإمكان النقد الأدبي ونظريته أن يجيبا عما لم تجب عنه الفلسفة العربية المعاصرة، أو العلوم الاجتماعية العربية؟ وهل بإمكان البحث عن الموضوعية أن يؤسس إبستيمولوجيا النقد الأدبي؟ هذه الأسئلة، وما يقف وراءها من حجاج، تعرض بكثافة ما بسط الخطاب العربي القول فيه، على مدى أكثر من قرنين ونصف، من قضايا النهضة العربية الحديثة، وأحلام العرب المعاصرين.

جماع هذه الأسئلة يلخصه سؤالان تركيبيان: هل العرب يعيشون النهضة بصورة مغايرة لمجموع الإنسانية التي تعاصرهم؟ وهل مازال

بمقدور التراث ومفهومه أن يقدما مساهمة إيجابية في بناء العقل العربي، من شأنها أن تثري العقل الإنساني، وتضيف جديدا مميزا إلى تجربة الإنسانية المعاصرة وثقافتها العالمية؟ ولو تم ذلك بعرض إشكالية التقدم كما تكافح الثقافة العربية المعاصرة، والإنسان العربي من أجل كسب معركتها.

لقد عرضت هذه الأطروحة قراءة في المعرفة النقدية العربية، انطلاقا من شروط هذه المعرفة الخاصة، وجعلت أول خطوة من خطوات القراءة الإصغاء إلى ما يقوله النص النقدي عن التراث على شح ما قاله، من أجل الوصول إلى جمع معالم ما كان العقل العربي بصدد بنائه من صورة التراث الذهنية، التي أراد لها أن تكون أداة المناظرة الفكرية الرئيسة التي تناولت ما يجري في الواقع التجريبي من أفعال الخلف المعرفية، هذه الأفعال التي تؤسس العلاقة بين السلف وهذا الخلف نفسه.

ومن النافل القول إن العقل ببنائه أدوات تعرفه على التجربة الحية، يمارس عملية بناء نفسه، أي ينشئ أدواته، ويقيم في الوقت نفسه دعائم

نظامه الذي سيستخدمه لغاية دائمة هي تحقيق ممكناته الخاصة به التي من شأنها أن تميزه عن غيره.

وقد بنيت خطوات المنهج انطلاقا من عملية القراءة نفسها، إذ استقرئ الموضوع من أجل التعرف على طبيعته، لاطمئناننا إلى الفرض القائل إن طبيعة الموضوع هي التي تحدد المنهج الملائم لدراسته، فأثمرت عملية الاستقراء حصر مفهوم التراث ضمن حدود النهضة منظورا إليها من زاوية تشكل الوعي في التاريخ. لكن ذلك لم يمنع من التنبه إلى سمتي التواصل والاستمرار اللتين طبعتا سيرورة البناء الثقافي العربي على مستوى البنيات العميقة، وهو عكس ما يوهم به تسلسل الوقائع التاريخية الذي يرسم معالم انقطاعات متعددة بين عصور التاريخ عامة، وبين عصور التاريخ الثقافي والأدبي.

وبناء على ذلك تم النظر إلى المفهوم من زاوية بنيته بمستوييها السطحي والعميق، كما تم النظر إليه من زاوية تكوينه، وقد أفضى البحث عن بنية المفهوم إلى الكشف عن العلاقة بين

ظواهر آدبية كان النقد العربي القديم قد طرحها مفرقة، بعد فصل بعضها عن البعض الآخر، غير أنها تنخرط في سياق نسق جمالي مرتبط ببنية العقل، وهكذا تم ربط العلاقة بين ظواهر السرقة الأدبية والنحل والتوليد والإحداث والتقليد والتجديد، نظرا لكونها تشترك في مهمة الكشف عن "مسار نقل الخبرة" الذي يمكن التعبير عنه بالوراثة والتوريث، وربما لم يشعر الناقد العربي القديم بالحاجة إلى ربط العلاقة بين هذه الظواهر لأن تقدم المعرفة، لم يعان آنذاك من مأزق المشكلة الحضارية العامة، الذي يضع نظام المعرفة، ونظام العقل كله موضع التساؤل أو التشكيك.

أما في عصر النهضة فقد أضحى تقدم المعرفة مشكلة يحتاج حلها إلى مراجعة بنية النظام الثقافي كله، ولعل ذلك ما جعل قضية النحل وقد بدت ذات طابع جزئي تظهر عند طه حسين في صورة مراجعة شاملة للثقافة والتاريخ، بل هي مراجعة لنظام العقل القائم على استقرار مسلمات الثقافة. وهكذا تبرز سيرورة النهضة باعتبارها سيرورة تاريخية تبحث عن التقدم،

وتتحسس طرقه، ومناهج الإمساك بتلابيبه.

وعلى هذا النحو نهض منهج الدراسة على المعطى البنيوي من زاوية الوصف وعلى الإبستيمولوجيا التكوينية من زاوية التحليل، وبذلك نضع هذه المحاولة ضمن سياقها المنهجي الشكلي، مع ميل إلى العرض النظري التجريدي للمسائل المطروقة، وبصورة خاصة الجانب الجمالي، فأفضت قراءة المفهوم إلى جملة من النتائج نحاولها إيجازها مرتبة حسب مدخل الرسالة وعلى مدى فصولها.

تكمن نتيجة المدخل في التصور نفسه، فقد أفضت قراءة المفهوم من زاويتها النظرية إلى تطبيق جديد يفترض المفهوم – لا كما جرت العادة في الفلسفة ودراسة المنطق – بنية مجردة، بل نظر إليه على أنه وسيلة إجرائية، وأداة يؤدي عدم تعرف العقل عليها، كما هو الحال عندما تكون مضمرة، إلى فقدان وظيفتها ضمن نظامه الداخلي الذي يجعل منها وسيلة لتقدمه، وبذلك يتعذر وصلها بالنظرة الكلية مما لا يعني بالضرورة وجود خلل في تصور النظام نفسه. وهو ما تحقق بفضل النظر إلى المفهوم

على آنه بنية تجريدية وتجريبية في الوقت نفسه، أي أنه جدل بين القبلي والبعدي.

وعطفا على ما سبق، أفضى الفصل الأول إلى نتيجة مهمة وهي أن مفهوم التراث خضع لتطور مهم جعله يتوسع ليصبح قادرا على استيعاب التراث الغربي الحديث والقديم إلى جانب التراث العربي، وهذا التوسع كان جوابا عن الانتقال من مفهوم النهضة إلى مفهوم الحداثة، وهو ما كان توسع نوعيا في مفهوم النهضة، ولم يكن إلغاء له، وهو التوسع الذي لم يكن مثمرا في كل أحواله. أما الميزة النوعية لموقف النهضة فتبرز في الشك وعدم الاطمئنان إلى مظاهر النهضة الزائفة، وهذا النمط من الوعي بدأ في مراحلها المبكرة حيث نعثر عليه عند الأفغاني ثم عند سلام موسى على ما بينهما من تباعد في التصور. وقد بني تصور النهضة النظري عند الرجلين على مبدأ الحاجة إلى العلم الذي هو المشترك الإنساني العام، والأساس الموضوعي لمفهوم التراث.

أما الفصل الثاني فتناول ظاهرة التراث مبينا طبيعتها الاجتماعية والثقافية باعتبارها مرتبطة

بنفسية إنسان النهضة ومجتمعها الجديد المتغير، وبعقليته المبنية على النزعة القومية الدينية، وقد بينت قراءة الظاهرة الظروف التي كانت وراء إغفال وظيفة مهمة هي وظيفة صنع وابتكار رموز وأساطير تنتمي بصورة كلية إلى الواقع الحاضر، وهو ما جعل الموروثات تتسلط على منظومة العرب الخيالية، الأمر الذي ساعد على استحالة هذه المنظومة –المسؤولة عن الإبداع والابتكار- إلى آلية للتذكير، بدلا من أن تحمل أصحابها إلى عوالم غير مقيدة بأية حدود، وقد أوشك الاعتماد على التذكر أن يعزل عرب النهضة داخل دائرة الاستيلاب، بين ماض لا يعود عودة كلية، وحاضر لا يمسك العقل العربي بصورته كاملة لأنه قيد البناء.

وهكذا اضطلعت ظاهرة التراث بوظيفة تمثيل مخطط الجدل بين الشعور واللاشعور العربيين التاريخيين –داخل وعي الذات العربية- وكشفت بوساطته عن قصور هذه الذات التي استبطنت تاريخها بحثا عن عناصر الحماية أو الحصانة وموادها، ضد أدوائها الداخلية، وضد الأخطار التي تهددها من الخارج. ولعل أبرز مظاهر هذا

الإشكال هو الالتباس الذي عرفه خطاب النهضة بين المقولات القديمة ومدلولاتها الحديثة. وما طرأ من فهم القديم وتفسيره خارج شرطه التاريخي والاجتماعي، لتنشأ بذلك مواد ثقافة النهضة العربية الهجينة.

وقد خلص الفصل الثالث إلى إعادة بناء الرؤية المنهجية لمسار الثقافة العربية التاريخي الطويل، انطلاقا من قراءة دلالة مفهوم التراث على خفي عوائق المعرفة وحقيقة العجز عن وعي العائق الذي منع الاستمرار والتطور التاريخيين لمسار تجديد المعرفة والثقافة العربيتين، وهيمنة الآليات التحويلية للمعرفة التي رسخت بفعل ضعف ثقة المتأخرين التدريجي بمعارفهم، وبمقدرة جهازهم العقلي على إنتاج صنوف جديدة منها فعوض عن ذلك تضخم ثقتهم بعبقرية أسلافهم، وعظم استلابهم لها. وما فتئت تلك الثقة أن تحولت عند إنسان النهضة إلى ثقة مفرطة بالأجنبي المتفوق، فلم يعد التعصب للتراث سوى رد فعل معكوس غايته الاحتماء بالأسلاف، ثم إفراط الوثوق بتراثهم.

وتقدم الفصل الرابع إلى مجال البحث ضمن النصوص وأنساقها، عن مسببات امتناع العقل العربي القديم عن إنتاج معادل تصوري لمفهوم التراث، ودلت قراءة الظواهر المرتبطة بتصرف اللاحق في السابق عن وجود علاقة بين الأنساق النصية القديمة والإنسان العربي القديم (في العصر العباسي) وأن هذه العلاقة عبرت عن ظاهرة خصها النص النقدي القديم بعناية مكثفة، غير أن القدماء اكتفوا بتصنيفها تصنيفا جزئيا ووضعها ضمن أنساق نظرية مستقل بعضها عن بعض، دون أن تشير تلكم العناية منهم إلى اهتمام بوحدة هوية النصوص القديمة الموروثة، ولا إلى ربطها بأنظمة كلية متصورة، مما يطلق عليه في العصور الحديثة اسم "التقاليد الأدبية".

ورأينا أن أبرز تلك الأنساق النظرية هي "السرقة الأدبية" و"الانتحال" و"التوليد" و"الإحداث". فأما السرقة والنحل فقد ربطا بين إنسان العصر سواء أكان شاعرا أم قارئا أم ناقدا، وبين النص القديم برباط ثقافي، سلوكي ومعرفي، كامل أو جزئي، فأوضحتا آلية الاتكاء

على النص القديم والاعتماد عليه، وأما التوليد، والإحداث فمثلا سلوك الفصل بين الإنسان وموروثه وعبرا عن إرادة استقلال اللاحق عن السابق والخلاص منه. فعلاقة اللاحق بالسابق موجودة، لكن المهم ألا أثر لمفهوم يعطي تلك العلاقة هوية ووظيفة ضمن منظومة المعرفة العربية القديمة المعروفة، تترجم تمثيل العقل العربي القديم لها في صيغة عامة مجردة. والنتيجة المنطقية لذلك هي غياب مفهوم التراث عن الخطاب القديم ومصطلحه، ووجوده بالقوة وحدها، وهو ما قاد إلى التعرف عليه وتعيين حالته المضمرة.

أما الفصل الخامس فتناول وصف بنية مفهوم التراث عند الاحيائيين الذين ارتقوا به من مفهوم مرتبط بالقراءة، إلى مفهوم مرتبط بالكتابة، والفرق بين المفهومين يكمن في كون الأول منهما ثمرة الاكتشاف، وفك رموز شفرة مادة مقروءة. اعتمادا على الذخيرة اللغوية المستعملة الموروثة عن العهد العثماني. أما المفهوم الثاني فيوافق توسعة حجم الذخيرة اللغوية، ورفع درجة الخبرة بالأساليب، ومضاعفة

حجم أنماط التصرف في التراكيب، وأنماط العلاقات بين الجمل، ويكشف عن نية توجيه عمليات إنتاج السياق، وبنائه. وهي عمليات لم تكن محل تصور نظري، بل حققت بطريق التجربة وعبرت عن ضرب من الوعي تلقائي ومضمر.

وبناء على ذلك تكشف بنية المفهوم عن مستويين: مستوى أول مضمر قوامه تمثيل القدماء، وهو يفتقر إلى بناء تصوري يصف عملية وراثة، وتوريث التقاليد الفنية والأدبية. ولعل سبب هذا الفقر اعتماد تحليلهم على المفاضلة بين القدماء والمحدثين وفق مسلمات القدماء فشغلوا عن الاهتمام بخبرة الكتابة. ومستوى ثان محقق هو تمثيل المعاصرين الذين انطلقوا من اعتبار الوراثة وظيفة قومية ونفسية، باعتبارها وسيلة وملاذا مما يزكي سلوك النقل عن القدماء، والاقتداء بهم، ومحاولة مضاهاتهم ومعارضتهم، لكن الإحياء تمثل طرق الكتابة القديمة، واستأنفها من النقطة التي وقفت عندها، فأثمر التطبيق فعل كتابة جديد مستقل عن التراث، وإن دعا أصحابه بدعوة إحياء التراث.

ويمكن تلخيص نتائج الفصل السادس في أن

الإحياء وهو مرادف الاستعمال جمع بين الوظيفة الاجتماعية الرامية إلى تنظيم الكتابة –وهي وظيفة إحياء التقاليد الشعرية القديمة، والأساليب القديمة في الكتابة والنظم لربط المجتمع الجديد بالمجتمع القديم- وبين الوظيفة الجمالية التي أتاحت استخراج مخزون الذخيرة العربية المعاصرة اللغوية والمعرفية، بغرض توسيع تراكم الخبرة الجمالية.

وقد تضمنت وظيفة الإحياء جانبا مضمرا، هو وظيفة إماتة المتداول من موروث المتأخرين، واستبعاده من حيز التداول، بغية تغييبه من مسعى النهضة. أما وظيفة المحافظة على موروث المتأخرين فأخفت عن أصحابها عيوب هذا الموروث. في حين لم تستهدف المحافظة على تقاليد الإحياء، من ناحيتها الفكرية في الأقل، المحافظة على موروث القدامى، بقدر ما بحثت عن بديل صالح يحل محل موروث المتأخرين. بعد تنبههم إلى عيوب الموروث المستبدل، واقتدارهم على التخلص منه، لكسب بديل مختلف له مكوناته المعرفية، وقيمه الجمالية، وأدوات كتابته الخاصة.

وانتهى الفصل السابع إلى قضية الخبرة الجمالية حيث بيّن المآل البائس الذي كانت عمليتا نقل المعرفة والخبرة مبرمجتين للوصول إليه في عصر الضعف. وكيف أنجزت النهضة، على اختلاف اتجاهاتها، نقلة نوعية من وضع "نقل المعرفة" إلى وضع "نقل الخبرة". وإذا نظرنا إلى ذلك من زاوية فلسفة النهضة فإن مفهوم التراث أدى إلى تأسيس فعل كلي عام شمل الحياة والحضارة والمعرفة. وقد يحسب للنقد تنبهه، بفضل تسلحه بروح العلم، إلى أن مشكلة التراث والنهضة معا لا تتعلق بالناقد أو الأديب وحدهما، وإنما تكمن في السياق الثقافي العام للحياة الاجتماعية المرتبط بسيرورتها الحضارية.

فهـرس المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.

أ- المصادر والمراجع العربية:

- ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة: كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر. الدار التونسية للنشر- المؤسسة الوطنية للكتاب، تونس، ج2، 1984.

- أبو خلدون، ساطع الحصري، حول الوحدة الثقافية العربية. سلسلة التراث القومي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، مارس، 1985.

- أبو خليل شوقي، جرجي زيدان في الميزان، دار الفكر، دمشق، ط1981،2.

- أبو ديب، كمال، في الشعرية، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 1987.

- أبو الفرج، جمال الدين بن الجوزي، تاريخ عمر بن الخطاب. الزهراء للنشر والتوزيع، الجزائر،1990.

- أبو موسى، محمد، قراءة في الأدب القديم. دار الفكر العربي، القاهرة، 1987.

- أركون محمد، الفكر الاسلامي: نقد واجتهاد. لافوميك، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1993.

- أحمد رياض، تركي وآخرون، تراث الانسانية. الدار

المصرفية للتأليف والترجمة، دت.

- إسماعيل، عز الدين، في الأدب العباسي: الرؤية والفن. دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت،1975.

- الأسس الجمالية في النقد العربي. دار الفكر العربي، 1986، ط2، (دت).

- الإمام محمد عبده، سلسلة نوابغ العرب. دار العودة، بيروت،1/ 11/ 1974.

- أمين، سمير، علاقة التاريخ الرأسمالي بالفكر الايديولوجي العربي: رؤية نقدية. دار الحداثة، بيروت، 1983.

- البستاني بطرس، أدباء العرب في الأندلس وعصر الانبعاث. (ج3) دار نظير عبود، 1988. (دم).

- بن سعيد، سعيد، الفقه والسياسة. دار الحداثة، بيروت، 1982.

- البهبيتي، محمد نجيب، الشعر العربي في محيطه التاريخي القديم. دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، 1987.

- تاريخ الشعر العربي حتى آخر القرن الثالث الهجري. دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، 1982.

- تركي، أحمد رياض (وآخرون)، تراث الإنسانية. الدار المصرية للتأليف والترجمة، دت.

- التونسي خير الدين، أقوم المسالك في معرفة أحوال

الممالك. تحقيق: المنصف الشرفي، الدار التونسية للنشر، المؤسسة الوطنية للكتاب، تونس، الجزائر، ط2، 1986.

- تيزيني طيب، التفكير الاجتماعي والسياسي: أبحاث في الفكر العربي الحديث والمعاصر. مطبعة الاتحاد، دمشق، 1981/ 1982.

- الجابري، محمد عابد، إشكاليات الفكر العربي المعاصر. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1982.

- بنية العقل العربي. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1986.

- جبران خليل جبران، مجموعة المؤلفات العربية. دار الجيل، بيروت،1414هـ، 1994م.

- الجمل، علي سلامة، مذكرات في تاريخ مصر. دار الفكر العربي، القاهرة،1997.

- حجازي محمد عزت وآخرون، نحو علم اجتماع عربي. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، فبراير 1986.

- الحر، عبد المجيد، أحمد شوقي أمير الشعراء ونغم اللحن والغناء. دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان،1992.

- حسين طه، في الأدب الجاهلي. دار المعارف بمصر، القاهرة، ط11، 1975.

- خصام ونقد. دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1966.

- بين بين. دار العلم للملايين، بيروت، ط1983،12، (ط1،

.(1952)

- من أدبنا المعاصر. دار الآداب بيروت، ط1983،4، (ط1958،1).

- المؤلفات الكاملة: حديث الأربعاء. دار الكتاب البناني، مكتبة المدرسة بيروت، ط2، 1983م.

- الحوفي، أحمد محمد، أدب السياسة في العصر الأموي. دار القلم، بيروت، 1965

- الخطيب حكمت صباغ (يمنى العيد)، في معرفة النص. دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط3 1985.

- خليل أحمد خليل، مضمون الأسطورة في الفكر العربي. دار الطليعة، بيروت ط3، نيسان / أبريل 1986.

- خمري حسين، نظرية النص في النقد المعاصر: مقاربة يميائية. رسالة دكتوراه، إشراف عبد المالك مرتاض (1996/ 1997).

- داود حامد حفني، تاريخ الأدب الحديث: تطوره، معالمه الكبرى، مدارسه. ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1983.

- الدسوقي، عمر، نشأة النثر الحديث وتطوره. دار الفكر العربي، القاهرة، دت.

- في الأدب الحديث. دار الفكر العربي، القاهرة، ط7، 1994.

- الدقاق، عمر، تاريخ الأدب الحديث في سوريا. جامعة

حلب، 1979.

- دياب، محمد حافظ، سيد قطب: الخطاب والايديولوجيا. سلسلة موفم صاد، إشراف علي الكنز، 1991.

- الرافعي، عبد الرحمن، جمال الدين الأفغاني.

- الرافعي، مصطفى صادق، وحي القلم. ج3: تصحيح وتعليق محمد سعيد العريان، دار الكتاب العربي، بيروت (دت).

- ربيع، حامد، التجديد الفكري للتراث الاسلامي: وعملية إحياء الوعي القومي. دار الجليل دمشق، 1982.

- الرشودي، عبد الرحمن، الرصافي: حياته-آثاره-شعره. دار الشؤون الثقافية العامة بغداد 1988.

- الريحاني، أمين، الريحانيات. دار الجيل، بيروت، ج1، ط10، 1987 (ج2).

- زايد، علي عشري، استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر. دار الفكر العربي، القاهرة، 1977.

- زكريا، فؤاد، التفكير العلمي سلسلة عالم المعرفة. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1988، ط3.

- زيدان، جرجي، تاريخ آداب اللغة العربية.

- سالم، ايلي أديب، الانسان ومستقبل الحضارة العربية: أبحاث مؤتمرات العلائق الدولية لكبار علماء العالم ومفكريه. الدار المتحدة للنشر، بيروت، 1985.

- السد، نور الدين، الشعرية العربية: دراسة في التطور الفني للقصيدة الربية حتى العصر العباسي. ديوان المطبوعات الجامعية. الجزائر 1995.

- السعافين، إبراهيم. مدرسة الإحياء والتراث: دراسة في أثر الشعر العربي القديم على مدرسة الاحياء في مصر.

- سعد الله، أبو القاسم. محمد بن العنابي رائد التجديد الاسلامي. دار الغرب الاسلامي، بيروت، 1990.

- سعيد، أحمد علي(أدونيس)، الثابت والمتحول: صدمة الحداثة. دار العودة، بيروت.

ط 1983.4 (ج3).

- مقدمة للشعر العربي. دار العودة، بيروت ط3، 1979.

- سلامة موسى وأزمة الضمير العربي. دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط4، 1983.

- سلطان، منير، ابن سلام وطبقات الشعراء. منشأة المعارف، الإسكندرية، ط2، 1986.

- السلمي، محمد بن صامل، منهج كتابة التاريخ الاسلامي وتدريسه. دار الوفاء، المنصورة، 1998.

- سليمان نبيل، مساهمة في نقد النقد الأدبي. دار الطليعة، بيروت، 1983.

- سويف مصطفى، الأسس النفسية للإبداع الفني: في الشعر خاصة. سلسلة جماعة علم النفس التكاملي

بإشراف يوسف مراد، دار المعارف، مصر ط3، 1969.

- سيد، عبد الله معتز، الاتجاهات التعصبية. سلسلة عالم المعرفة، عدد 137 المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، مايو/ أيار 1989.

- السيد، يسين (وآخرون)، التراث وتحديات العصر في الوطن العربي (الأصالة والمعاصرة): بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، آب / أغسطس 1980.

- السيوطي، جلال الدين، الاتقان في علوم القرآن. عالم الكتب، بيروت، (دت).

- شرابي، هشام، مقدمات لدراسة المجتمع العربي. الدار المتحدة للنشر، بيروت ط3، 1984.

- شرارة، عبد اللطيف، إلياس أبو شبكة. سلسلة شعراؤنا: 10، دار صادر، بيروت، (دت).

- شرف، حسن عبد الله، النقد ف العصر الوسيط والمصطلح في طبقات ابن سلام. سلسلة النقد الأدبي، دار الحداثة، بيروت، 1984.

- الشطي، عبد الفتاح عبد المحسن، عبد الرحمن شكري شاعرا. سلسة: دراسات أدبية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1994.

- شكري، غالي، ثقافتنا بين "نعم" و "لا". الدار العربية للكتاب، 1984.

- شيخو، الأب لويس، تاريخ الآداب العربية: في القرن

التاسع عشر والربع الأول من القرن العشرين (1800-1925) منشورات دار المشرق، بيروت (ج3)، 1991.

- الصولي، أبو بكر محمد بن يحي، أخبار أبي تمام. تحقيق: خليل عساكر (وآخرين)، لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة 1937.

- الصيفي، إسماعيل، الدراما بين شوقي وأباظة. دار المعرفة الجامعية، اسكندرية، ط2، 1979.

- ضيف، شوقي، دراسات في الشعر العربي المعاصر. دار المعارف بمصر، القاهرة، ط3، (دت).

- فصول في الشعر ونقده. دار المعارف القاهرة، 1962.

- في النقد الأدبي. مكتبة الدراسات الأدبية (26). دار المعارف القاهرة، 1962.

- طبانة، بدوي، التيارات المعاصرة في النقد الأدبي. دار الثقافة، بيروت، 1985.

- الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الأمم والملوك، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 399هـ - 1979م.

- طبل، حسن، المعنى الشعري في التراث النقدي. دار الفكر العربي، القاهرة، ط2، 1998.

- طهاري، محمد، مفهوم الاصلاح بين جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده. المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط2، 1992.

- العباسي، أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر، تاريخ

اليعقوبي. دار صادر، بيروت، (دت) ج2.

- عبد الحميد، محسن، جمال الدين الأفغاني: المصلح المفترى عليه. مؤسسة الرسالة، بيروت، 1985.

- عبد الدايم، صابر، أدب المهجر. دار المعارف، القاهرة، 1993.

- عبد الرحمن، طه، تجديد المنهج في تقويم التراث. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان 1414هـ، 1993م.

- عبد الرحمن، عفيف، الأدب الجاهلي في آثار الدارسين. دار الفكر للنشر والتوزيع، عمان، 1987.

- عبد العزيز، عمر، تاريخ مصر الحديث والمعاصر (1517-1919). دار المعرفة الجامعية، مصر، 1997.

- عبد المعطي، عبد الباسط (وآخرون) الدين في المجتمع العربي. الجمعية العربية لعلم الاجتماع، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، حزيران/ يونيو 1990.

- عبده، محمد، رسالة التوحيد. دار الفكر، بيروت، لبنان، (دت).

- عجلان، عباس بيومي، المنفلوطي والنظرات. مؤسسة شباب الجامعة للطباعة والنشر والتوزيع، الاسكندرية، 1987.

- عصفور، جابر، قراءة التراث النقدي. دار كنعان للدراسات والنشر، دمشق، 1991.

- العقاد، عباس محمود، أشتات مجتمعات. دار المعارف، مصر، 1963.

- شعراء مصر وبيئاتهم في الجيل الماضي. كتاب 16- الهلال، عدد 252، يناير 1972.

- العلاقات بين الحضارتين العربية والأوروبية (وقائع ندوة همبورغ 11- 16 أفريل) 1986.

- عمارة، محمد، عبد الرحمن الكواكبي شهيد الحرية ومجدد الإسلام. دار المستقبل العربي، القاهرة، 1984.

- العرب والتحدي، دار الشروق، بيروت، 1991.

- عمران، محمد سعيد، المغول وأوروبا. دار المعرفة الجامعية، مصر، 1997.

- عوض، يوسف نور، نظرية النقد الأدبي الحديث. دار الأمين للنشر والتوزيع، القاهرة، 1993.

- عيد، رجاء، التراث النقدي، منشأة المعارف بالإسكندرية، الاسكندرية 1990م.

- غليون، برهان، اغتيال العقل. سلسلة صاد، إشراف: علي الكنز، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1990.

- الفاخوري، حنا، الموجز في الأدب العربي وتاريخه. دار الجيل، بيروت، 1991، ط2.

- فروخ، عمر، هذا الشعر الحديث. دار لبنان للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1985.

- فشوان، محمد سعيد، مدرسة أبوللو الشعرية في ضوء النقد الحديث. مكتبة الدراسات الأدبية (86)، دار المعارف، القاهرة، 1980.

- قاسم، عبده قاسم، ماهية الحروب الصليبية. عين للدراسات، الاسكندرية، 1993.

- القط، عبد الحميد، المتنبي بين شاكر وطه حسين، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1992.

- القط، عبد القادر، الاتجاه الوجداني في الشعر العربي المعاصر. مكتبة الشباب، 1992.

- قطب، سيد، النقد الأدبي: أصوله ومناهجه. دار الشروق، القاهرة، ط7، 1993.

- قلقيلة، عبده عبد العزيز، دراسات في النقد الأدبي والبلاغة. دار المعارف، القاهرة، ط2، 1992.

- القلماوي، سهير، النقد الأدبي. مركز الكتب العربية، (دم)، 1988.

- ماجد، جعفر، الطاهر الحداد. سلسلة طرائف الأدب العربي، إشراف عبد الوهاب بكير، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، ديسمبر 1985.

- المازني، عبد القادر، حصاد الهشيم. الشعب، مصر، 1969.

- محمود، زكي نجيب، في فلسفة النقد. دار الشروق، بيروت، القاهرة، ط2، 1983.

- المرصفي، حسين أحمد، الوسيلة الأدبية إلى العلوم العربية. مطبعة المدارس الملكية، 1289 هـ ج2.

- المرعي، فؤاد، في تاريخ الأدب الحديث. منشورات جامعة حلب، مديرية الكتب والمطبوعات الجامعية، 1410هـ - 1989م.

- مروة، حسين، دراسات نقدية في ضوء المنهج الواقعي. مكتبة المعارف، بيروت، 1988.

- مصايف، محمد. جماعة الديوان في النقد. الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1982، ط2.

- مفتاح، محمد، تحليل الخطاب الشعري (استراتيجية التناص). المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط2، 1986.

- المنجرة، المهدي، الحرب الحضارية الأولى: مستقبل الماضي وماضي المستقبل، شركة الشهاب، الجزائر، 1991.

- مندور، محمد، في الميزان الجديد. دار نهضة مصر للطبع والنشر بالفجالة، القاهرة (دت).

- النقد المنهجي عند العرب. دار النهضة مصر، الفجالة، القاهرة (دت).

- المنفلوطي، مصطفى لطفي، مؤلفات المنفلوطي الكاملة المقتبسة. دار الجيل، بيروت، (دت).

- مهنا، محمد نصر، انتشار الاسلام في آسيا. المكتب الجامعي الحديث، الاسكندرية، ط2، 1998.

- موسى، سلامة، ماهي النهضة. مكتبة المعارف، بيروت، 1974.

- نشأت، كمال، أبو شادي وحركة التجديد في الشعر العربي الحديث. وزارة الثقافة، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1967.

- هارون عبد السلام، التراث العربي. سلسلة: كتابك، عدد 35، دار المعارف، 1978.

- هدارة، محمد مصطفى، بحوث في الأدب العربي الحديث دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1994.

- هلال، محمد غنيمي، النقد الأدبي الحديث. دار الثقافة، دار العودة، بيروت، 1/ 7/ 1983.

- وقيدي، محمد، ماهي الإبستيمولوجيا؟ دار الحداثة، بيروت، 1983.

- ياغي، عبد الرحمن، مقدمة في دراسة الأدب العربي الحديث. مطابع القبس التجارية (دم) 1987.

- اليظي، صالح حسن، الفكر والفن في شعر أبي العلاء المعري: رؤية عصرية للتراث، دار المعارف، القاهرة، 1981.

ب- المصادر والمراجع الأجنبية المترجمة:

- أغروس روبرت، م، وستانسيو، جورج،ن، العلم في منظوره الجديد. سلسلة عالم المعرفة، عدد 134، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، فبراير/

شباط 1989.

- باشلار، غاستون، تكوين العقل العلمي: مساهمة في التحليل النفساني للمعرفة الموضوعية. ترجمة: خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط3، 1986.

- بروفنسال ليفي، الاسلام في المغرب والأندلس. ترجمة: محمود عبد العزيز سالم، ومحمد صلاح الدين حلمي، مراجعة: لطفي عبد البديع، مؤسسة شباب الجامعة، الاسكندرية، 1990.

- بروكلمان كارل، تاريخ الأدب العربي. ترجمة: رمضان عبد التواب، مراجعة: السيد يعقوب بكر، جامعة الدول العربية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، دار المعارف بمصر، القاهرة 1975.

- بل، ألفرد، الفرق الاسلامية في الشمال الافريقي من الفتح العربي حتى اليوم. ترجمة: بدوي عبد الرحمن، دار الغرب الاسلامي، بيروت، ط2، 1981.

- توينبي، أرنولد، مختصر دراسة للتاريخ. (ج4)، ترجمة: فؤاد محمد شبل، مراجعة: محمد شفيق غربال، أحمد عزت عبد الكريم، مطبعة لجنة التأليف والنشر، القاهرة، 1964.

- تاريخ البشرية. تعريب: نقولا زيادة، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، (ج2)، 1986.

- شاخت، جوزيف/ س، أ، بوزوورث، تراث الاسلام.

(جزءان) عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ط1، 1978، ط2، 1988.

- غارودي، روجيه، النظرية المادية في المعرفة. تعريب: ابراهيم قريط، دار دمشق، (دت).

- حوار الحضارات. ترجمة: عادل العوا، سلسلة زدني علما، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط3، 1986.

- فولكيس، أ،ب، الأدب والدعاية. ترجمة: موفق الحمداني، سلسلة المائة كتاب، دار الشؤون الثقافية العامة، وزارة الثقافة والاعلام، بغداد 1986.

- كانتور، نورمان، العصور الوسطى الباكرة. ترجمة وتعليق: قاسم عبده قاسم، عين للدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعي، دار روتابرنت، مصر، 1993.

- كريسطيفا، جوليا، علم النص. ترجمة: فريد الزاهي، مراجعة: عبد الجليل ناظم، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 1991.

- لختهايم، جورج لوكاش. ترجمة: ماهر الكيالي، يوسف شويري، مراجعة وتقديم: أسعد رزوق، سلسلة أعلام الفكر العالمي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1982.

- لنتون، رالف، شجرة الحضارة. (ج2) الأنيس، سلسلة العلوم الانسانية تحت إشراف: علي الكنز، موفم للنشر، 1990.

- لينين: ماركس –انجلس، الماركسية. دار الطبع والنشر

باللغات الأجنبية، موسكو، دت.

- موريه، س، الشعر العربي الحديث: تطور أشكاله وموضوعاته بتأثير الأدب الغربي 1800-1970. ترجمة وتعليق: شفيع السيد، سعد مصلوح، دار الفكر العربي، القاهرة، 1986.

- هوسرل، ادموند، تأملات ديكارتية أو المدخل إلى الفينومينولوجيا. ترجمة: تيسير شيخ الأرض، المجموعة الفلسفية، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، 1985.

- وات، مونكومري، البدو. كتب دائرة المعارف الاسلامية، لجنة ترجمة دائرة المعارف الاسلامية: ابراهيم خورشيد، عبد الحميد يونس، حسن عثمان، دار الكتاب البناني، بيروت، 1981.

- ويليامز، رايموند، طرائق الحداثة: ضد المتوائمين الجدد. ترجمة: فاروق عبد القادر، سلسلة: عالم المعرفة (246) المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت، يونيو/ حزيران 1999.

- ويليك، رينيه، وارن أوستن، نظرية الأدب. ترجمة: محي الدين صبحي، مراجعة: حسام الخطيب. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1981.

ج - المقـالات:

- الجابري محمد عابد "اشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر: صراع طبقي أم مشكل ثقافي؟" بحوث ومناقشات ندوة: التراث وتحديات العصر

في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، (آب/ أغسطس) 198.

- "التراث ومشكل المنهج " المستقبل العربي، السنة 8، العدد 83، (كانون الثاني يناير 1986): 12.

- حجازي محمد عزت، "الأزمة الراهنة لعلم الاجتماع في الوطن العربي" في: نحو علم اجتماع عربي: علم الاجتماع والمشكلات العربية الراهنة. مركز دراسات الوحدة العربي، بيروت، فباير 1986: 38.

- حسن محمد عبد الغني "الوسيلة الأدبية للشيخ الحسين بن أحمد المرصفي".

- حلاق بطرس، نشأة الرواية العربية بين النقد والايديولوجية. في: محمد برادة (وآخرون)الرواية العربية واقع وآفاق 17.

- حنفي حسن "موقفنا الحضاري" في ابراهيم بدران (وآخرون) الفلسفة في الوطن العربي المعاصر: بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظمته الجامعة الأردنية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1987: 15.

- خورشيد فاروق "الأدب الشعبي والوحدة العربية". المجلة العربية للثقافة، السنة 14، العدد 28 (شوال 1415هـ مارس/ آذار 1995): 256،257،259.

- أركون محمد، "التراث: محتواه وهويته- إيجابياته وسلبياته". بحوث ومناقشات ندوة: التراث وتحديات العصر

في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، (آب/ اغسطس) 1985، 155-167.

- "تعقيب على بحث الأستاذ انطوان فرغوث " في: العلاقات بين الحضارتين العربية والأوروبية (وقائع ندوة همبورغ11-16 أفريل 1986).

- أوتن،م، "سيميولوجيا القراءة" ترجمة: الطاهر روايينية، تجليات الحداثة، جامعة وهران، العدد 4، يونيو 1996، 227-242.

- بلوز، نايف، علم الجمال عند هيغل. دراسات عربية، عدد 12، السنة 16 (تشرين الأول – أكتوبر 1980) 75 – 94.

- رشدي، عبد الله طعمه "الذاتية الثقافية في مناهج اللغة العربية وكتبها" المجلة العربية للثقافة (مذكور): 113.

- رفقة فؤاد، "البحث عن الجذور لخالدة سعيد" مجلة شعر، عدد:14، السنة 4 (ربيع: 1960).

- زريق قسطنطين، "النهج العصري: محتواه وهويته- إيجابياته وسلبياته". بحوث ومناقشات ندوة: التراث وتحديات العصر في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، (آب/ أغسطس) 1985، 365،383.

- سعد أحمد صادق، "مصر في ظل الحملة الفرنسية". دراسات عربية، عدد 20، السنة 16 (كانون الأول- ديسمبر 1979).

- شكري غالي، المفترق: "الانهيار أو عصر نهضوي جديد". دراسات عربية عدد 12، السنة 16 (تشرين الأول

–أكتوبر 1980)، 3- 18.

- قزيها، وليد "التحليل التاريخي للفكر القومي العربي: تطور الحركة القومية العربية في المشرق العربي". في: القومية العربية في الفكر والممارسة (ندوة فكرية) مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1980، ط2، 21،22.

- القيسي، نوري حمودي "التراث العربي بين الاحياء والتواصل" بحوث ومناقشات ندوة: التراث وتحديات العصر في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، (آب/ أغسطس) 1985، 213-222.

- مرتاض عبد المالك "القراءة بين القيود النظرية وحرية التلقي" تجليات الحداثة، جامعة وهران، العدد 4، يونيو 1996. 13-41.

- نصري ألبير نادر، "مذهب الحقيقتين عند ابن رشد والرشديين اللاتينيين" مؤتمر ابن رشد، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلو، وزارة الثقافة، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1983.

- النقيب خلدون حسن "بناء المجتمع العربي: بعض الفروض البحثية". نحو علم اجتماع عربي. مركز دراسات الوحدة العربية، فبراير 1986.

- أحمد أبو زيد، التنوير في العالم العربي باتجاه مشروع نهوض عربي تنويري جديد" عالم الفكر، مج: 29، عدد 3) يناير-مارس 2001): 57.

- فؤاد رفقة "البحث عن الجذور لخالدة سعيد" مجلة

شعر، بيرو، عدد: 14، السنة 4 (ربيع: 1960).

- الزواوي بغورة "إشكالية المرجعية الفكرية في الخطاب السلفي العربي المعاصر" محمد عابد الجابري نموذجا. عالم الفكر، مج: 29، عدد 3 (يناير-مارس 2001): 228،229.

- وعزيز الطاهر "المفاهيم طبيعتها ووظيفتها". المناظرة، السنة 1، العدد 1، (شوال 1409هـ -يوليو 1989م) الرباط، المغرب:11.

د- المراجع باللغة الأجنبية:

- Abd El Kader, Lettre aux Français, Edit : Rahma, Alger, 1992.

- Bachelard, Gaston, Le Nouvel Esprit Scientifique, Quadrige/P.U.F,Paris, 1934.

- Barthes, Roland, Essais Critiques, Points, et Seuil, Paris, 1964.

- Bergson Henri, L'évolution Créatrice, Quadrige /P.U.F, Paris, 1941.

- Bourdieu Pierre Chamboredon Jean Claude Passeron, le métier de sociologue, mouton, paris- la hay, 2 ème édit : 1973.

- Derrida Jacques, l'écriture et la différence points éd du seuil Paris France 1967.

Djerad Abdelaziz, dualité du monde arabe, enap- -
.enal-opu, Alger 1987

.Encyclopédie Microsoft Encarta, 1993-1998 -

.Encyclopédia Universalis -

Ghalioun, burhan, le Malaise Arabe : état contre -
.nation, coll. : sad.dir : Ali El Kenz, Enag, Alger 1991

.Grand Larousse Encyclopedique.Paris.1961 -

Grawitz, Madeleine, Méthodes des Sciences -
.Sociales, Paris, 5éd, 1981

Lexique des Sciences Sociales, Dalloz, 7 ème édit : -
.2000

Kant, Emmanuel, critique de la raison pure, -
.quadrige/P.U.F 1984

Lacan, Jacques, les Quatre Concepts Fondamentaux -
de la Psychanaluse, texte établi par Jacques –Alain
.Miller, points/Essais, éd du Seuil, Paris, France 1973

Lalande, André, Vocabulaire Technique et Critique -
.De La Philosophie, Edit : P.U.F, Paris 1968

Laroui, Abdallah, L'idiologie Arabe -
.Contemporaine, François Maspero, Paris 1967

Laousthenri, Les Schismes Dans L'islam, Le Monde -
.(Islamic, Sned, Alger, 1979. (Imp En France

- Marcais, George, L'art Musulman, Quadrige/ P.U.F, Paris, 2 Edit : 1981.

- Nerval, Gerard De Voyage En Orient Introduction : Michel Jeanneret, Gf- Flammarion, Paris 1980 (2t).

- Prieur Marie Noelle Gary, Les Termes Clés De La Linguistique. Ed, Seuil, Paris 1999.

- Ricoeur, Paul, De L'interprétation : Essai Sur Freud, Points/Essais, Ed Du Seuil, Paris France, 1965.

- Riffaterre, Michael, Essais De Stylistique Structurale, Prés Et Tard De Daniel Delas, Nouvelle Bibliothéque Scientifique Dir Par Fernand Braudel, Flammarion, Paris 1971.

فهرس المصطلحات

(أ)

إدراك perception

الإسقاط projection

الإصلاح réforme

الإصلاح الديني (reforme religieuse (islamique

الإضمار intériorisation

(ب)

باطني ésotérique

بعدي a posteriori
بنية structure
البنية السطحية super structure
البنية العميقة structure profonde
البنيوية structuralisme

(ت)

تأويل interprétation
تجربة expérience
تجريبي empirique
التجريبية empirisme
التحديث modernisation
التحليل analyse
تحليلي analytique
التجديد rénovation
تجريد abstraction
تداولي (ذرائعي، نفعي) pragmatique
التراث (patrimoine (héritage culturel
ترجمة traduction
تطور évolution

التعاقب Diachronie

تعاقبي Diachronique

التعويض compensation

التغريب occidentalisation

التفسير explication

التقاليد الأدبية traditions littéraires

التقاليد الفنية traditions artistiques

التقديس sacralisation

التقليد imitation

تقنية technique

تكوين genèse

تكويني génétique

التكويني (علم النفس) psychologie génétique

التكوينية (البنيوية) structuralisme génétique

تلقائية spontanéité

تناص intertextualité

تنظير théorisation

(ث)

ثقافة culture

(ج)

الجدلية dialectique

جديد nouveau

(ح)

حداثة modernité

حديث moderne

الحدس intuition

حوار dialogue

(خ)

الخبرة الجمالية expérience esthétique

خطاب discours

خطاب النهضة discours de la renaissance

الخيال imagination

(د)

دلالة signification

دليل indicateur

(ذ)

الذات sujet

الذاتية subjectivité

(ر)

رأي opinion

رؤية vision

رمز symbole

(ز)

زمني temporel

(س)

سقوط (انحطاط) décadence

سكوني synchronique

سلطة pouvoir

سلوك comportement

السوريالية (فوق الواقعية) sur- réalisme

السياق contexte

(ش)

شرعية légitimité

شعبوية populisme

الشعرية poétique

شكل forme

الشكلية (الشكلانية) formalisme

(ص)

صوفي mystique

(ط)

طليعة avant -garde

طبقة classe

(ظ)

ظاهرة phénomène

ظاهرتية phénoménologie

(ع)

العارفة (الذات) épistème

عرفاني gnostique

العقل (la raison)

العقلانية rationalisme

عقيدة dogme

العلمانية laicité

العلمية الغالية (النزعة) scientisme

(غ)

الغرب (l 'occident)

(ف)

فطري inné

فهم compréhension

فكرة idée

فكر pensée

فلسفة العلوم épistémologie

الفهم المسبق (القبلي) pré- compréhension

(ق)

قبلي a priori

القديم ancien

القراءة lecture

القرينة indice

القصد entendement

القيم les valeurs

القيم الجمالية les valeurs esthétique

القيم الفنية les valeurs artistiques

(ك)

كلي globale

الكوني universel

(ل)

لسان langage
لسانيات linguistique
لغة langue
لا نهائي infini
لا محدود illimité
لامعقول irrationnel

(م)

المادية matérialisme
المادية الجدلية matérialisme dialectique
الماركسية marxisme
المثالية idéalisme
المثالية التجريدية idéalisme abstrait
مركزية الذات égocentrisme
المركزية الأوروبية eurocentrisme
مركزية العرق Ethnocentrisme
المسلّمة postulatt
مشروع projet
المشروعية légitimité
مشكلة problème

معاينة constat

معرفة connaissance

المعرفة (نظرية)théorie de la) connaissance)

المفهوم concept

المنطق la logique

نظام système

منهج méthode

المنهج الجدلي méthode dialectique

الموضوعية objectivité

موقف situation

(ن)

نظرية héorie نظرية (النهضة) Théorie de la renaissance نظرةpoint de vue

نقد أدبي critique littéraire

نقد ذاتي critique - auto

نزعة tendance

نرجسي narcissique

(هـ)

الهم (النهضوي) intérêt (pour la renaissance))

(و)

الواقعية réalisme
وجد (صوفي) extase
وجودية existentialisme
وضعية positivisme
الوضعية العربية positivisme arabe
الوضعية المنطقية logique Positivisme
وعي conscience

Résumé

L’objet de cette thèse intitulée « le concept du patrimoine dans la critique littéraire arabe moderne » est l’étude des outils de la connaissance dans un champ très spécifique qui fut celui de la « théorie de la .« critique

La première phase de l’étude fut la construction de l’objet, une approche descriptive à donner naissance à l’aspect structuro- génétique de cette démarche cognitive, ou cette méthode marquée par son intérêt à la relecture objective de l’histoire de la connaissance .arabe contemporaine

Ainsi l’étude du concept a pris deux cheminements ; le premier est celui de cerner la structure abstraite du concept, en l’occurrence sa dimension généralisante : sa forme. Le deuxième a pour cible la déconstruction .de sa structure empirique : son contenue

Le but essentiel de cette méthode est de procéder à une réorganisation de l’étude du concept, qui pourrait déboucher sur la nature « organique » vivante du concept qui fait de lui une entité relativement .indépendante

Du point de vue chronologique l’avant-propos a

exposé le fondement théorique de l'approche, en signalant la spécificité d'une connaissance critique qui se situe entre le sensible et le compréhensible, entre la .sensibilité et l'intellect

Le chapitre 1er expose les éléments d'une théorie arabe qui tente de représenter par abstraction la renaissance, ainsi, que la position du concept du patrimoine dans le processus d'évolution de cette théorie, et dans la conscience historique arabo-islamique, afin d'éclaircir les conditions de l'éveil culturel des arabes, et leurs idées modernisatrices, pour déboucher enfin sur la reconstruction de l'image du .moi

Le 2ème chapitre essaie de décrire le phénomène socioculturel du patrimoine, sa conquête, la présence psyco-intelectuelle de l'héritage dans la réalité de ses héritiers, l'aspect pragmatique de son usage, sa transformation en un facteur conçu pour faire revivre .(l'esprit (*al ihiaa*

Le chapitre 3ème présente les conditions de l'approche épistémologique du concept, sa relation avec la méthode, son rôle dans la relation sujet – objet, et dans la problématique d'évolution de la connaissance arabe naissante, afin de mieux connaître

les obstacles qui ont été la cause d'une sur-confiance aux ancêtres, et à leurs systèmes de connaissances. Cause qui a donné lieu à une véritable et longue crise .de la création et de l'innovation

Le 4 ème chapitre a fait l'objet d'une recherche des résultats du déficit qui a frappé le système culturel arabe, essentiellement l'enseignement (pédagogie et méthode) et la production des connaissances et des idées. Cette enquête devrait déboucher sur une explication du processus de remplacement d'un héritage ancien (de l'ère de la décadence) par un héritage « nouveau » réellement plus ancien (issue de l'ère abbasside), afin de redynamiser la culture locale, et procurer une certaine fertilité en s'appuyant sur .l'héritage culturel européen

C'est au 5 ème chapitre qu'est entamé la description de la structure du concept ; ayant pour but de déceler les relations qui matérialisent l'acte d'hériter, et de faire hériter, ainsi que les manières dont les anciens arabes firent intériorisés le concept et ce pour arriver à mieux comprendre l'évolution du processus donnant naissance au mot « »« » dans le discours arabe .contemporain

Le chapitre 6 ème et celui qui procède à l'étude des

fonctions dont la critique arabe donne à son patrimoine, c'est la désignation des acteurs sociaux, des limites, interprétations, et usages des matières (produits) objets d'héritage qui précisent le cadre de cette fonction dans le processus global de la .renaissance arabe

Enfin le chapitre 7 ème représente la synthèse théorique des propositions, et problèmes esthétiques et philosophiques que pose le patrimoine en défiant la réalité, le concept prend toute sa dimension cognitive et épistémologique en s'adhérant à des jugements, il parvient d'un autre coté, à donner de l'envergure à un problème majeur de la renaissance arabe qui fut .l'héritage ou l'acquisition de l'expérience esthétique

Le concept du patrimoine n'est qu'un outil de connaissance, son statut confus a fait de lui un outil stérile, et en comparant l'apport du patrimoine –lui même au renouveau des idées– à celui de son concept, et à sa conception entamer de ses producteurs contemporains cette stérilité ne risque que d'être .confirmée

فهرس الأعلام والأماكن

(أ)

(ت)

(خ)

(د)

(غ)

(ف)

(ي)

E-KUTUB
Publisher of publishers
Amazon & Google Books Partner
No 1 in the Arab world
Registered with Companies House in England
under Number: 07513024
Email: ekutub.info@gmail.com
Website: www.e-kutub.com
,Germany Office: In der Gass 10
,Niederwörresbach 55758
Rhineland-Pfalz
:UK Registered Office
,Lings Coppice 28
London, SE21 8SY
Tel: (0044)(0)2081334132

---

[1] ينظر: محمد وقيدي، ما هي الإبستيمولوجيا. دار الحداثة، بيروت، 1983: 49-50-51-52-53-161.

[2] ينظر: السابق: 157.

[3] ينظر: السابق: 7،8.

[4] ينظر: عمار بلحسن " الديني والدنيوي: حول الاسلام والإبداع الأدبي والفني " في: الدين في المجتمع العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1990:564

[5] ينظر: محمد مندور، النقد المنهجي عند العرب، دار نهضة

مصر، الفجالة، القاهرة، دت:11،16

[6] ينظر: يمنى العيد، في معرفة النص، دار الافاق الجديدة، بيروت، ط3، 1985: 22.

[7] LAROUSSE ENCYCLOPEDIQUE. PARIS.1961/ARTICLE ((CONCEPT

[8] ينظر: روجيه غارودي، النظرية المادية في المعرفة، تعريب: إبراهيم قريط، دار دمشق، د، ت: 247.

[9] Encyclopedie : Microsoft Encarta :1993-1998.article : concept

[10] (ibid :article (concept

[11] جون بول سارتر، المادية والثورة. منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، 1980: 49

[12] غارودي، المرجع السابق: 250.

[13] ينظر: المرجع نفسه :259.

[14] محمد مفتاح، المفاهيم معالم: نحو تأويل واقعي. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، 1999:08

[15] غارودي، النظرية المادية في المعرفة : 312.

[16] Voir : emmauel kant. Critique de la raison pure .quadrige / paris, 1984 :37,40

[17] غارودي، المرجع السابق : 313

[18] الأقواس من وضع المؤلف Kant.ibid :233

[19] ibid :2 3 2

[20] ibid :242

[21] ينظر: المرجع السابق:257.

[22] المرجع السابق :260

[23] يمكن الاطلاع على مناقشة مفيدة لهذا الرأي في: جون بول سارتر، المرجع السابق:44،43

[24] المرجع نفسه: 269

[25] المرجع نفسه:266

[26] المرجع السابق: 280

[27] (Larousse encyclopédique: Article (concept

[28] (ibid: article (concept

[29] ادموند هوسرل، تأملات ديكارتية أو المدخل إلى الفينومينولوجيا، ترجمة: تيسير شيخ الأرض، المجموعة الفلسفية، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت،1985:323.

[30] المرجع السابق: 325.

[31] **(Ibid : article (concept**

[32] Madeleine Grawitz.Méthodes des sciences sociales. Paris1981 5 éd/391

[33] **ibid :394**

[34] **ibid :394,395**

[35] غارودي، المرجع السابق :259

[36] ينظر: المرجع السابق:260

[37] ينظر: المرجع نفسه: 313 وينظر لمزيد من المعلومات: لينين: ماركس – انجلس، الماركسية. دار الطبع والنشر باللغات الأجنبية، موسكو، د ت: 432،431،430.

[38] **(Larousse Encyclopédique : article (concept**

[39] ينظر: غارودي، المرجع السابق 262

[40] لينين، الدفاتر الفلسفية: 141، في: غارودي، المرجع السابق:265.

[41] .André Lalande

vocabulaire technique et critique de la philosophie. édition : .puf.paris.1986

[42] ينظر: جورج لختهايم، لوكاش، ترجمة : ماهر الكيالي، يوسف شويري، مراجعة وتقديم : أسعد رزوق، سلسلة أعلام الفكر العالمي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1982: 80، 81.

[43] ينظر فؤاد زكريا، التفكير العلمي، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والأداب، الكويت 1988، ط3: 316،76.

[44] ينظر: محمد مفتاح، السابق: 5.

[45] **ينظر: أحمد أبو زيد، التنوير في العالم العربي: قراءة أنثروبولوجية.** عالم الفكر، **مج:29، عدد 3(يناير مارس 2001)42،1**

[46] ينظر: طيب تيزيني،بيان **في النهضة والتنوير العربي**

باتجاه مشروع نهوض عربي تنويري جديد، عالم الفكر، نفسه:57.

[47] **ينظر: الزواوي بغورة، إشكالية المرجعية الفكرية في الخطاب الفلسفي العربي المعاصر: محمد عابد الجابري نموذجا، عالم الفكر، نفسه: 228، 229.**

[48] **محمد عبد المعيد خان، الأساطير والخرافات عند العرب دار الحداثة. بيروت، ط4، 1982: 12، 13، 14.**

[49] **محمد أركون، الفكر الإسلامي: 260.**

[50] **ينظر: محمد أركون، السابق: 141.**

[51] محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية : **245.**

[52] ينظر محمد مفتاح،السابق **: 8**

[53] **الطاهر وعزيز، المفاهيم طبيعتها ووظيفتها. المناظرة، السنة1، العدد1،** (**شوال 1409 هـ يونيه 1989** م)الرباط ، **المغرب:**

[54] **الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1989: 15، 16، 17.**

[55] **ينظر حسين عبد الله شرف، النقد في العصر الوسيط والمصطلح في طبقات ابن سلام، دار الحداثة، بيروت 1984، 115، وما بعدها.**

[56] **ينظر: المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر.**

[57] **ينظر: محمد عزت حجازي "الأزمة الراهنة لعلم الاجتماع في الوطن العربي" في: محمد عزت حجازي (وآخرون، نحو علم اجتماع عربي علم الاجتماع والمشكلات العربية الراهنة. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، فبراير 1986: 38.**

[58] **أرنولد توينبي، تاريخ البشرية (ج2)، تعريب: نقولا زيادة، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1986: 89.**

[59] **ينظر: توينبي، السابق: 89،88**

[60] **نفسه: 184**

[61] ينظر: أرنولد توينبي، مختصر دراسة للتاريخ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1965، 3: 113،

[62] **ينظر: جورج عورفيتش، الأطر الاجتماعية للمعرفة، ترجمة خليل أحمد خليل، ديوان المطبوعات الجامعية المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، الجزائر، 1981، 38، 39، 40.**

[63] ينظر: ألفرد بل، الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي من الفتح العربي حتى اليوم. ترجمة: عبد الرحمن بدوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1981، ط 2 : 140 وما بعدها.

[64] **الطبري، تاريخ الأمم والملوك مج 1،1: 4، 252، 253، 254.**

[65] المصدر السابق: 3: 200، 201، 202، 203، 205، 207.

[66] **المصدر نفسه: 5: 145.وينظر ابن الأثير، الكامل في**

التاريخ دار صادر بيروت، 1982:3:177، 178، 179، وكان مقتله في 18 ذي الحجة سنة 35 هـ وأورد بعضهم تاريخ 36 هـ.

[67] الطبري، المصدر نفسه: 3: 202،

وينظر les schismes dans

laoust, HENRI l'islam :3

[68] **المصدر نفسه: 152 وما بعدها. 9:** ibid.

[69] المصدر نفسه: 6: 93، 94، 95،، **96، وكان ذاك سنة 41 خـ وينظر ابن الأثير، المصدر السابق: 430، 431.**

[70] المصدر نفسه: 6: 93، 94، 95، **96، وكان ذاك سنة 41 خـ وينظر ابن الأثير، المصدر السابق: 430، 431.**

[71] **ينظر: نورمان كانتور، العصور الوسطى الباكرة. ترجمة وتعليق قاسم عبده قاسم، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، دار روتابرنت، مصر، 1993: 231، 235.**

[72] **ينظر: المرجع السابق: 232. وينظر أيضا: رالف لنتون، شجرة الحضارة، سلسلة الأنيس، الجزائر، 430.**

[73] أحمد محمد الحوفي، أدب السياسة في العصر الأموي. دار القلم، بيروت، 1965:25

[74] **ينظر: قاسم عبده قاسم، ماهية الحروب الصليبية، عين للدراسات، الإسكندرية، 1993 :11**

[75] **ينظر: المرجع نفسه: 172، 192، 193، 210.**

[76] **محمود سعيد عمران، المغول وأوروبا. دار المعرفة الجامعية مصر،1997: 59، 60، 61**

[77] **ينظر: أرنولد تونبي، مختصر دراسة للتاريخ: 3: 321، 322، 323.**

[78] ينظر محمود سعيد عمران، تاريخ الحروب الصليبية 1095، 129، دار المعرفة الجامعية، مصر، 1996، 326، وينظر أيضا في الموضوع نفسه: محمد نصر منها، انتشار الإسلام في آسيا المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، 1998، ط 2،2، 59، 60، **61** .

[79] **ينظر: توينبي، المرجع السابق: 323.**

[80] **ينظر: السيد يسين (وآخرون) تحليل مضمون الفكر القومي العربي: دراسة استطلاعية، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، 1980: 35.**

[81] **طهاري محمد، مفهوم الإصلاح بين جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده المؤسسة الوطنية للكتاب، الدار التونسية للنشر، الجزائر، تونس، 1984: 9 .**

[82] **ينظر: محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1986: 567: 568.**

[83] **ينظر: وليد قزيها، التحليل التاريخي للفكر القومي العربي: تطور الحركة القومية العربية في المشرق العربي. في: القومية العربية في الفكر والممارسة (ندوة فكرية) مركز دراسات الوحدة الريبة، بيروت 1980، ط 2: 21، 22.**

[84] . ABDELAZIZ JERAD, DUALITE DU MONDE .ARABE

ENAL - ENAP – OPU-ALGER.1987 :32 –

[85] ينظر للمقارنة: طيب تزيني، التفكير الاجتماعي والسياسي: أبحاث في الفكر العربي الحديث والمعاصر مطبعة الاتحاد دمشق، 1981 / 1982: 26.

[86] ينظر: المرجع نفسه: 17.

[87] خلدون حسن النقيب، بناء المجتمع العربي: بعض الفروض البحثية. في: نحو علم اجتماع عربي. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، فبراير 1986: 258.

[88] المرجع السابق 260 وينظر للمقارن: طيب تيزيني، التفكير الاجتماعي والسياسي: أبحاث في الفكر العربي الحديث والمعاصر مطبعة الاتحاد، دمشق 1981 / 1982: 26.

[89] محمد أركون، تعقيب على بحث الأستاذ انطوان فرغوت، في: العلاقات بين الحضارتين العربية والأوروبية (وقائع ندوة همبورغ 11- 16 أفريل 1986): 225.

[90] ينظر: سعيد بنسعيد، الفقه، والسياسة دار الحداثة، بيروت، 1982: 142.

[91] برهان غليون، اغتيال العقل سلسلة صاد، إشراف على الكنز المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1990.

[92] ينظر: محمد بن صامل السلمي، منهج كتابة التاريخ الإسلامي وتدريسه، دار الوفاء المنصورة، 1998، 25، 158، وما بعدها.

[93] ينظر: علي سلامة الجمل، مذكرات في تاريخ مصر، دار الفكر العربي القاهرة، 1997، ط 2: 34.

[94] **ينظر: قاسم عبده قاسم، ماهية الحروب الصليبية: 222.**

[95] **ينظر: علي سلامة الجمل، مذكرات في تاريخ مصر: 26 وما بعدها. وقد دام حكم المماليك مصر 267 عاما (من 1250 إلى غاية 1517م).**

[96] **المرجع السابق: 26، وما بعدها.**

[97] **طيب تيزيني، المرجع السابق: 15.**

[98] **محمد عمارة، العرب والتحدي: 196.**

[99] **المرجع السابق:198.**

[100] **المرجع نفسه: 201.**

[101] **المرجع نفسه: 203.**

[102] طهاري محمد، مفهوم الاصلاح بين جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده:18، 19.

[103] المرجع نفسه: 22، 23، 24.

[104] **محمد عبده، رسالة التوحيد، دار الفكر، بيروت، لبنان، دت: 75. في المرجع السابق: 24.**

[105] **محمد مصايف. جماعة الديوان في النقد. الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1982، ط2: 69، 70، 71.**

[106] **ينظر: بدوي طبانة، التيارات المعاصرة في النقد الأدبي، دار الثقافة، بيروت، 1985: 109، 110.**

[107] **مزيد من المعلومات حول تنوع اهتمام النقاد العرب بجهود التأسيس ينظر: المرجع السابق 74 وما بعدها.**

[108] **عمر الدقاق، تاريخ الأدب الحديث في سورية، جامعة**

حلب، 1979: 39.

[109] Pierre auregan, guy palayret, dix étapes de la pensée occidentale : des présocratiques à la modernité, ellipses : paris, 1995 : 53.

[110] **ينظر: السيد يسين، تحليل مضمون الفكر القومي العربي: 62.**

[111] ينظر: المرجع السابق: 36.

[112] **برهان غليون، المرجع السابق: 14.**

[113] **محمد عابد الجابري، المرجع السابق: 568.**

[114] **لمزيد من التدقيق ينظر: جابر عصفور، قراءة التراث النقدي، دار كنعان للدراسات والنشر، دمشق، 1991: 11.**

[115] **خير الدين التونسي، أقوم المسالك: 8، 9، في برهان غليون، المرجع السابق:192.**

[116] **توفيق سلوم، في المسألة التراثية. الطريق، السنة 46، مج 46 العددان 5و6، كانون الأول / ديسمبر 1987 :108.**

[117] **عمر الدقاق، المرجع السابق: 40.**

[118] **المرجع نفسه: 39.**

[119] **ينظر: حسن حنفي "موقفنا الحضاري" في: ابراهيم بدران (وآخرون) الفلسفة في الوطن العربي المعاصر: بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظمته الجامعة الأردنية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1987: 15.**

[120] **السابق: 41.**

[121] **سالم يفوت، "الهاجس الثالثي في فلسفة محمد عزيز الحبابي" في: السابق: 287.**

[122] **سالم يفوت "الهاجس الثالثي في فلسفة محمد عزيز الحبابي" في: السابق: 287.**

[123] **محمد عزت حجازي، السابق: 32.**

[124] **محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، حزيران يونيو 1989: 55.**

[125] **السابق: 56.**

[126] **نفسه: 57.**

[127] **السابق: 63.**

[128] **ينظر: مونكومري وات، البدو. ترجمة: ابراهيم خورشيد، عبد الحميد يونس، حسن عثمان، دار الكتاب اللبناني بيروت 1981: 10، 11، 136**

[129] **أحمد أمين، زعماء الاصلاح: 130.**

[130] **عبد الرحمن الرافعي، جمال الدين الأفغاني: 133. في: محسن عبد الحميد، جمال الدين الأفغاني: المصلح المفترى عليه. مؤسسة الرسالة، بيروت 1985: 23.**

[131] **المرجع السابق: 182، 183.**

[132] المرجع السابق: 179.

[133] **المرجع السابق: 179.**

[134] ينظر: المرجع نفسه: 180، 181. وينظر: أحمد أمين، زعماء الاصلاح: 101، 116.
[135] ينظر المرجع نفسه: 176.

[136] سلامة موسى ما هي النهضة؟ مكتبة المعارف، بيروت 1974: 5، 10، 15.
[137] المرجع السابق:5.
[138] المرجع نفسه: 21.
[139] المرجع نفسه: 23.
[140] المرجع السابق: 137.
[141] المرجع نفسه: 141.

[142] المرجع السابق: 56.

[143] أدونيس (أحمد علي سعيد)، الثابت والمتحول: الأصول. دار العودة، بيروت، 1983، ط4، 1: 32.
[144] المرجع السابق: 33.

[145] أدونيس، المرجع السابق: 34.
[146] الجابري، بنية العقل العربي: 567.
[147] الجابري، "التراث ومشكل المنهج" المستقبل العربي، السنة 8، العدد 83، (كانون الثاني – يناير 1986): 12.
[148] للمقارنة يستحسن الاطلاع على: طه عبد الرحمن،

تجديد المنهج في تقويم التراث. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان 1414هـ، 1993م: 39، 42، 43.

[149] المزيد من التفصيل ينظر: في استشراف مستقبل علم الاجتماع في الوطن العربي : بيان في التمرد والالتزام (مقال)، عبد الباسط عبد المعطي، في : نحو علم اجتماع عربي (مذكور) : 376.

[150] محمد أركون، التراث محتواه وهويته، إيجابياته وسلبياته، في: التراث وتحديات العصر (ندوة فكرية) مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، آب / أغسطس 1985:157.

[151] السابق:157.

[152] المرجع السابق:163.

[153] توفيق سلوم، المرجع السابق: 100.

[154] حامد حفني داود، تاريخ الأدب الحديث: تطوره، معالمه الكبرى، مدارسه. ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1983: 42،43.

[155] محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر. مركز دراسات الوحدة العربية، 1982:25،26.

[156] حامد ربيع، التجديد الفكري للتراث الإسلامي: وعملية إحياء الوعي القومي، دار الجليل، دمشق،1982: 60،61.

[157] ينظر: محمد أبو موسى، قراءة في الأدب القديم. دار الفكر العربي، القاهرة، 1978: 4.

[158] ينظر: شوقي ضيف، فصول في الشعر ونقده. دار المعارف، 1971، ط 3:10.

[159] ينظر: سيد قطب، النقد الأدبي أصوله ومناهجه، دار الشروق، القاهرة، 1993، ط7 :118 .

[160] شاخت وبوزوورث، تراث الإسلام. ج1: 34. وليفي بروفنسال، الإسلام في المغرب والأندلس. ترجمة: محمود عبد العزيز سالم، ومحمد صلاح الدين حلمي، مراجعة: لطفي عبد البديع، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، 1990: 120.

[161] ينظر: شاخت وبوزوورث، تراث الإسلام، ج1: 34. وينظر: ليفي بروفنسال، الإسلام في المغرب والأندلس. ترجمة: محمود عبد العزيز سالم، ومحمد صلاح الدين حلمي، مراجعة: لطفي عبد البديع، مؤسسة شباب الجامعة، الاسكندرية، 1990،120.

[162] المرجع نفسه:36.

[163] المرجع نفسه: 38،39 وينظر: لويس شيخو، تاريخ الآداب العربية. منشورات دارالمشرق، بيروت 1991، ط3:11.

[164] مادلين غراويتز، مناهج العلوم الاجتماعية: 33،34.

[165] ألبير نصري نادر، " مذهب الحقيقتين عند ابن رشد والرشديين ". مؤتمر ابن رشد، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، وزارة الثقافة، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1983. 2: 187.

[166] شاخت وبوزورت، المرجع السابق 1: 86،87

[167] محمد مندور، في الميزان الجديد.

[168] شاخت، السابق:1:73

[169] المرجع السابق:73،74.

[170] ينظر: لويس شيخو المرجع السابق :11.

[171] ينظر: المرجع نفسه: 68.

[172] ينظر: عبد السلام هارون، قطوف أدبية: 14 وما بعدها.

[173] ينظر: المرجع السابق: 34 وما بعدها.

[174] ينظر: المرجع نفسه: 66 وما بعدها.

[175] محمد عمارة، العرب والتحدي، دار الشروق، بيروت، 1991: 195.

[176] ينظر: عبد السلام هارون، المرجع السابق: 66 وما بعدها.

[177] ينظر: المرجع السابق: 31 وما بعدها.

[178] ينظر: المرجع نفسه: 52.

[179] ينظر: مصطفى ناصف، قراءة ثانية لشعرنا القديم، دار الاندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 1981: 14، 15.

[180] للمقارنة بين اصلاحات محمد علي باشا في مصر وجهود مدحت باشا الاصلاحية في العراق ينظر: عبد الرحمن الرشودي، المرجع السابق: 13.

[181] ينظر عمر الدسوقي، نشأة النثر الحديث وتطوره: 17، 18.

[182] ينظر: الدسوقي، المرجع السابق: 13،14

[183] ينظر: المرجع نفسه:19.

[184] شوقي ضيف، دراسات في الشعر العربي المعاصر:11.

[185] ينظر: المهدي المنجرة، الحرب الحضارية الأولى: مستقبل الماضي وماضي المستقبل. شركة الشهاب، الجزائر،1991: 41،40.

[186] ينظر: هشام شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، الدار المتحدة للنشر، بيروت، 1984، ط3: 120،121،122،125 .

[187] ينظر: المهدي المنجرة، المرجع السابق:35.

[188] حنا الفاخوري، الموجز في الأدب العربي وتاريخه، دار الجيل،بيروت، 1991، ط2، 4:18.

[189] حسين أحمد المرصفي، الوسيلة الأدبية إلى العلوم العربية، مطبعة المدارس الملكية، 1289هـ: 26:1،27.

[190] حنا الفاخوري، المرجع السابق 35:4.

[191] ينظر: حنا الفاخوري، المرجع السابق.18:4

[192] ينظر: حنا الفاخوري، المرجع السابق.18:4

[193] (2) Burhan Ghalioum : le Malaise Arabe : etat contre nation.coll :sad.dir : Ali elkenz.ENAG.Alger.1991 :13 .

[194] Abdelaziz gerad ibid : 44

[195] ا العقاد، شعراء مصر وبيئاتهم في الجيل الماضي.12.

[196] العقاد، السابق:12.

[197] العقاد، السابق:12.

[198] ينظر: صابر عبد الدايم، المرجع السابق: 204،209.

[199] ينظر: عباس بيومي عجلان، المرجع السابق: 221،268.

[200] العقاد، المرجع السابق:7.

[201] المرجع نفسه:8.

[202] أبو خلدون ساطع الحصري، حول الوحدة الثقافية العربية، سلسة التراث القومي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،1985: 7.

[203] العقاد، المرجع السابق:8.

[204] ينظر: مصطفى ناصف، المرجع السابق:26،27.

[205] ينظر: عبد الرحمن الرشودي، الرصافي:حياته-آثاره- شعره- دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد،1988:142،143 .

[206] ينظر: مصطفى ناصف، المرجع السابق:13،14

[207] ينظر: طه حسين، المجموعة الكاملة :43،436.

[208] محمود الذوادي، التخلف النفسي كمفهوم بحث في مجتمعات الوطن العربي والعالم الثالث في: نحو علم اجتماع عربي (مذكور): 177،178.

[209] ينظر سلامة موسى، ماهي النهضة: 137،138.

[210] ينظر: عبد الرحمن باغي، مقدمة في دراسة الأدب العربي الحديث مطابع القبس التجارية (د م) 1987: 69،70.

[211] الطهطاوي، تلخيص الابريز في تلخيص باريز:12.

[212] بطرس البستاني، أدباء العرب وعصر الانبعاث: 3،445.

[213] المصدر نفسه:13.

[214] المصدر السابق:12.

[215] ينظر: س، مورية، الشعر العربي الحديث (1800- 1870) تطور أشكاله وموضوعاته بتأثير الأدب الغربي، ترجمة وتعليق: شفيع السيد، سعد مصلوح، دار الفكر العربي، القاهرة، 1986:25.

[216] البستاني، المصدر السابق: 17.

[217] ينظر: نبيل سليمان، مساهمة في نقد النقد الأدبين دار الطليعة، بيروت، 1983: 195.

[218] ينظر: شوقي ضيف، فصول في الشعر ونقده، دار المعارف، 1971، ط: 3: 273.

[219] ينظر: رشدي عبد الله طعمه، الذاتية الثقافية في مناهج اللغة العربية وكتبها، المجلة العربية للثقافة (مذكور): 113.

[220] الطاهر وعزيز، المفاهيم طبيعتها ووظيفتها في: المناظرة، السنة1، العدد1،(شوال 1409هـ -يونية 1989م) الرباط، المغرب:11.

[221] ينظر: محمد عابد الجابري، التراث ومشكل المنهج، المستقبل العربي، السنة 8، العدد 83، بيروت (كانون الثاني- يناير) 1986 :4،5،6

[222] ينظر: الطاهر وعزيز، المرجع السابق:11.

[223] ينظر: المرجع نفسه:14.

[224] ينظر: المرجع نفسه:14.

[225] Madeleine Grawitz, méthodes des sciences .sociales.paris.1981.5ed :390

[226] ينظر المرجع السابق:391.

[227] ينظر: المرجع نفسه:22.

[228] طيب تيزيني، المرجع السابق:483.

[229] المرجع نفسه:489.

[230] المرجع السابق: 490.

[231] المرجع السابق: 490.

[232] المرجع نفسه: 535.

[233] أدونيس، صدمة الحداثة

[234] محمد عابد الجابري بنية العقل العربي:567.

[235] محمد عبد الغني حسن، الوسيلة الأدبية للشيخ الحسين بن أحمد المرصفي، في أحمد رياض تركي وآخرون، تراث الانسانية، الدار المصرية للتأليف والترجمة، د ت: 4،463.

[236] طيب تيزيني، المرجع السابق: 499،500.

[237] طه حسين، المجموعة الكاملة 2: 323،324.

[238] المرجع نفسه:410.

[239] حسين مروة، دراسات نقدية في ضوء المنهج الواقعي، مكتبة المعارف، بيروت 1988: 255،256.

[240] عبد القادر المازني، حصاد الهشيم، الشعب، مصر 180:1969

[241] عباس محمود العقاد، أشتات مجتمعات، دار المعارف، مصر 128:1963.

[242] محمد وقيدي، ما هي الابستيمولوجيا؟ دار الحداثة، بيروت 1983: 192،193.

[243] المرجع نفسه: 197،198.

[244] المرجع نفسه: 206،207،208،209.

[245] عبد المالك مرتاض، القراءة بين القيود النظرية وحرية التلقي، الحداثة، العدد 4، جوان، 1996: 21،25.

[246] ينظر: رينيه ويليك، أوستن وارن، نظرية الأدب، ترجمة: محي الدين صبحي، مراجعة: حسام الخطيب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1981، ط2: 180،181،183.

[247] المرجع السابق:185.

[248] كمال أبو ديب، في الشعرية، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت 1987: 13،19.

[249] المرجع السابق: 144

[250] ينظر المرجع السابق 15.

[251] المرجع السابق:138.

[252] محمد وقيدي، المرجع السابق: 214.

[253] غاستون باشلار، تكوين العقل العلمي: مساهمة في التحليل النفساني للمعرفة الموضوعية، ترجمة: خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1986، ط 3: 201.

[254] محمد وقيدي، المرجع السابق: 191.

[255] ينظر: بيورن فيتروك "حداثة أم لا حداثة أم حداثات عدة؟ الأصول الأوروبية والحداثة كشرط عالمي" ترجمة: محمد يونس، الثقافة العالمية، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، السنة 20، العدد 104، (يناير-فبراير 2001): 74،75.

[256] ينظر: هانز جواس "حداثة الحرب: نظرية التحديث ومشكلة العنف، ترجمة سعد زهران، المرجع السابق:118.

[257] ينظر: نفسه: 118،119،127.

[258] ينظر: ادوارد.أ.تيرياكيان، الحرب: الجانب المستتر للحداثة، ترجمة: احمد عاطف، الثقافة العالمية، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، السنة 20، العدد 105، (مارس-ابريل 2001): 56،57.

[259] ينظر: جمال شحيد، في البنيوية التركيبية، دراسة في منهج لوسيان غولدمان، دار ابن رشد للطباعة والنشر، بيروت 1982: 152،153.

[260] ينظر: غاستون باشلار، المرجع السابق:191.

[261] ينظر: محمد وقيدي، المرجع السابق:48.

[262] Voir : Roland Barthes, Essais critiques, éd.du seuil, points,Paris, 1964 :254,255.

[263] ابن خلدون، المقدمة:ج: 703،704.

[264] المرجع السابق:699،700.

[265] المرجع نفسه: 697،698،699.

[266] المصدر السابق:694،695. وينظر: قاسم عبده قاسم، ماهية الحروب الصليبية: 220،221.

[267] المصدر نفسه: 689،690.

[268] المصدر نفسه: 522 وما بعدها.

[269] ينظر: قاسم عبده قاسم، المرجع السابق: 217،219.

[270] للتوسع ينظر هذا الموضوع عند الصولي في أخبار أبي تمام: 17، 126، 127، 128.

[271] ينظر: عبد الحميد القط، المتنبي بين محمود شاكر وطه حسين، دار المعارف، القاهرة، 1992:140.

[272] ينظر: عز الدين اسماعيل، في الأدب العباسي: الرؤية والفن: 319، وما بعدها.

[273] ينظر: السابق: 319 وما بعدها.

[274] ينظر: نسيب نشاوي، مدخل إلى دراسة المدارس الأدبية في الشعر العربي المعاصر: الاتباعية، الرومانسية، الواقعية، الرمزية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1984: 163،165،177.

[275] ينظر: نور الدين السد، الشعرية العربية، دراسة في التطور الفني للقصيدة العربية حتى العصر العباسي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1995:209.

[276] ينظر : عبد السلام هارون، التراث العربي: 4،5.

[277] سورة الفجر (مكية): الآية:19.

[278] ينظر: محمد أركون، الفكر الاسلامي:104.

[279] ينظر: فؤاد رفقة، "البحث عن الجذور لخالدة سعيد" مجلة شعر، بيروت، عدد:14، السنة4 (ربيع:1960):86.

[280] ينظر:بدوي طبانة، التيارات المعاصرة في النقد الأدبي، دار الثقافة، بيروت 1985: 30،154.

[281] ينظر: المرجع السابق: 209،211،212،213،214.

[282] عباس محمود العقاد، شعراء مصر وبيئاتهم في الجيل الماضي، كتاب الهلال، القاهرة، عدد 252، يناير 1972: 12.

[283] ينظر: بدوي طبانة، المرجع السابق:48.

[284] ينظر: المرجع نفسه: 34،41.

[285] برهان غليون، اغتيال العقل:6.

[286] ينظر: الجابري، "التراث ومشكل المنهج" المستقبل العربي:6،7.

[287] ينظر: الجابري، السابق:6،7.

[288] ينظر: عفيف عبد الرحمن، الأدب الجاهلي في آثار الدارسين، دار الفكر للنشر والتوزيع، عمان، الأردن،1987:57.

[289] ينظر: علي عشري زايد، استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر، دار الفكر العربي، القاهرة، 1997:25.

[290] عمر الدسوقي، في الأدب الحديث:183.

[291] حسين المرصفي، الوسيلة الأدبية إلى العلوم العربية: 474 في: عمر الدسوقي، المرجع السابق:183.

[292] الدسوقي، المرجع السابق: 184.

[293] نفسه: 183.

[294] المرجع السابق: 236.

[295] ينظر: إبراهيم السعافين، مدرسة الإحياء والتراث: دراسة في أثر الشعر العربي القديم على مدرسة الإحياء في مصر:448.

[296] ينظر: المرجع السابق:450.

[297] ينظر: أ،ب، فولكيس، الأدب والدعاية، ترجمة: موفق الحمداني، سلسلة المائة كتاب، دار الشؤون الثقافية العامة، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، 1986 : 85.

[298] المرجع نفسه: 84.

[299] إبراهيم السعافين، المرجع السابق: 453.

[300] المرجع السابق:215.

[301] عمر الدسوقي، نشأة النثر الحديث وتطوره:6.

[302] المرجع نفسه: 7.

[303] جرجي زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية:4: 301.

[304] ينظر: الدسوقي، المرجع السابق: 8،9.

[305] ينظر: جرجي زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية:4:298.

[306] ينظر: المرجع السابق: 4،10.

[307] ينظر: المرجع السابق:4،59،60.

[308] ينظر:4:10.

[309] ينظر: نفسه:4:52.

[310] البستاني، أدباء العرب:461.

[311] المرجع نفسه:456.

[312] جرجي زيدان، المرجع السابق:4: 302،303.

[313] المرجع السابق:4:303.

[314] المنفلوطي، مؤلفات المنفلوطي الكاملة المقتبسة:477.

[315] المنفلوطي، مؤلفات المنفلوطي الكاملة المقتبسة:357.

[316] المرجع السابق: 367.

[317] المرجع السابق: 367،368.

[318] ينظر: محمد أركون، الفكر الاسلامي:131.

[319] Encyclopedia Universalis : article : intertextualite (theorie de l')

[320] Encyclopedia Universalis : article : intertextualite (theorie de l')

[321] ينظر: جبران خليل جبران، مجموعة المؤلفات العربية: 631.

[322] عبد القادر القط، الاتجاه الوجداني في الشعر العربي المعاصر: 64،65. وينظر جابر عصفور، قراءة التراث النقدي:17،18.

[323] عمر الدسوقي، في الأدب الحديث.1:194.

[324] عز الدين اسماعيل، الأسس الجمالية في النقد العربي: 213،214.

[325] ينظر: أدونيس، الثابت والمتحول: صدمة الحداثة:48،49.

[326] عمر الدسوقي، في الأدب الحديث: ج1:183.

[327] طه حسين، المؤلفات الكاملة:410.

[328] يوسف مراد تقديم:ي،في: مصطفى سويف، الأسس النفسية للابداع الفني.

[329] ينظر: رجاء عيد التراث النقدي:258.

[330] طه حسين، في الأدب الجاهلي:114.

[331] المرجع السابق:132.

[332] طه حسين المرجع السابق:110.

[333] المرجع نفسه:132. وينظر: محمد مندور، النقد المنهجي عند العرب:19،21.

[334] طع حسين المرجع نفسه:134.

[335] نفسه: 135،136.

[336] نفسه:138.

[337] نفسه: 160،163.

[338] نفسه:168.

[339] السيوطي، الاتقان في علوم القرآن:2:20.

[340] حمادي الزنكري، المتلقي عند النقاد القدامى (السلطة المحبوسة) المجلة العربية للثقافة السنة 14، العدد 28 (شوال 1415هـ-مارس (آذار) 1995): .250.

[341] رجاء عيد، التراث النقدي:282

[342] ينظر: حسين خمري: نظرية النص في النقـد المعاصـر: مقـاربة سيميائيـة. رسالة دكتوراة إشـراف عبد المالـك مـرتاض (1996 / 1997):306.

[343] رجاء عيد: المرجع السابق: 291،300،301.

[344] ينظر: محمد مندور، النقد المنهجي عند العرب:357.

[345] مندور، المرجع السابق:359.

[346] ينظر: محمد مفتاح، تحليل الخطاب الشعري (استراتيجية التناص): 124،125.

[347] المرجع نفسه: 124، وينظر حسين خمري، المرجع السابق: 299 وما بعدها.

[348] ينظر: عز الدين إسماعيل، الأسس الجمالية في النقد العربي:367.

[349] ينظر: طه حسين، الأدب الجاهلي: 175،176.

[350] ينظر: المرجع السابق:258.

[351] ينظر: خليل أحمد خليل، مضمون الأسطورة في الفكر العربي:14،15.

[352] حسين خمري، المرجع السابق:300.

[353] ينظر المرجع نفسه:301.

[354] طه حسين، المؤلفات الكاملة: حديث الأربعاء، ج2:23.

[355] ينظر: المنفلوطي، الأعمال الكاملة:33.

[356] ينظر: طه حسين، المؤلفات الكاملة: ج3: 409.

[357] ينظر: المرجع نفسه:410.

[358] ينظر: المرجع نفسه:420، وينظر للمقارنة رأي مارون عبود في: حنا الفاخوري الموجز في الأدب العربي وتاريخه:ج4:430.

[359] ينظر: طه حسين، المرجع السابق:436.

[360] ينظر: المرجع السابق:18.

[361] ينظر: المرجع نفسه:34،35.

[362] المرجع نفسه:35.

[363] ينظر: المرجع نفسه:34،35.

[364] طه حسين، المرجع السابق:17.

[365] المرجع نفسه:18،19. وينظر أيضا للمقارنة: مصطفى صادق الرافعي، وحي القلم.:ج3: 243.

[366] جبران خليل جبران، المجموعة الكامل لمؤلفات جبران العربية:632.

[367] جبران، نفسه :632.

[368] ينظر: محمد مندور المرجع السابق:80.

[369] ينظر: عز الدين اسماعيل، في الأدب العباسي: الرؤية والفن: 107 وما بعدها.

[370] ينظر: معتز سيد عبد الله، الاتجاهات التعصبية:98،106،107،111،137.

[371] ينظر: عز الدين اسماعيل، المرجع السابق: 116 وما بعدها.

[372] أمين الريحاني، الريحانيات، ج2: 419،420.

[373] المرجع السابق: ج2: 420.

[374] ينظر: خليل أخمد خليل، منهجية العلوم الاجتماعية:146 وما بعدها. وينظر للمقارنة: كلود ليفي شتراوس، الأسطورة والمعنى: ترجمة صبحي حديدي، دار الحوار، اللاذقية، سورية، 12،13:1985.

[375] ينظر: العقاد، شعراء مصر وبيئاتهم في الجيل الماضي:89،90.

[376] دليلة مرسلي (وآخرين)، مدخل إلى السيميولوجيا (نص=صورة) ترجمة : عبد الحميد بورايو، سلسلة الدروس في اللغات و الآداب،ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1995: 15

[377] المرجع السابق: 16، 17

[378] ينظر : فوليكس، المرجع السابق: 88، 89

[379] ينظر: فؤاد المرعي، في تاريخ الأدب الحديث: 16،15.

[380] ينظر: عمر عبد العزيز، تاريخ مصر الحديث والمعاصر (1517. 1919) دار المعرفة الجامعية، مصر، 1997: 335. 336.

[381] ينظر: المرجع نفسه: 341

[382] محمد عبد العزيز عمر، المرجع السابق: 349. 350

[383] فؤاد المرعي، المرجع السابق : 17

[384] بطرس حلاقة، نشأة الرواية العربية بين النقد والايديلوجية، في: محمد برادة (وآخرون) الرواية العربية واقع وآفاق:17

[385] ينظر: المرجع نفسه: 33

[386] عمر الدسوقي في الأدب الحديث ج1:121

[387] ينظر: الدسوقي، المرجع السابق: 121

[388] المرجع نفسه:122.

[389] المرجع السابق: 129

[390] الدسوقي، المرجع السابق : 125

[391] المرجع نفسه : 125

[392] ينظر : المرجع السابق : 132

[393] ينظر: المرجع السابق: 271

[394] ينظر: المرجع نفسه: 277

[395] ينظر: مرجع نفسه: 276

[396] محمد باشا المخزومي، خاطرات. في: المرجع السابق: 276

[397] أمين الريحاني، الريحانيات، دار الجيل، بيروت، ج1، ط10، 1987: 419، 420

[398] أحمد صادق سعد "مصر في ظل الحملة الفرنسية" دراسات عربية، عدد 20 السنة 16 (كانون الأول- ديسمبر 1979): 63 .

[399] ينظر حامد حفني داود، المرجع السابق:22،23.

[400] ينظر: عز الدين اسماعيل، الأسس الجمالية في النقد العربي:6.

[401] ينظر: أدونيس، صدمة الحداثة: 260،270،275 وما بعدها

[402] ينظر: بدوي طبانة، التيارات المعاصرة في النقد الأدبي: 208 وما بعدها.

[403] ينظر: شايف عكاشة، اتجاهات النقد المعاصر في مص ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1985: 25،26.

[404] ينظر: أحمد كمال زكي، دراسات في النقد الأدبي:131.

[405] ينظر: السابق:14،15.

[406] ينظر: طه حسين خصام ونقد دار العلم للملايين، بيروت، 1966 ط4:37.

[407] ينظر: المرجع السابق:16.

[408] ينظر: بركات محمد مراد سيد، فلسفة الجمال في الفن العربي الاسلامي، المجلة العربية للثقافة السنة 14، العدد 28 (شوال 1415 هـ -مارس 1995م): 196

[409] ينظر: حفني داود، السابق: 42،43،45،48.

[410] ينظر: عبد الفتاح عبد المحسن الشطي، عبد الرحمن شكري شاعرا، سلسة دراسات أدبية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1994:55. وينظر: حفني داود، السابق: 42،43،45،48.

[411] ينظر: أدونيس، السابق: 55،56.

[412] ينظر: حفني داود، المرجع السابق: 33.

[413] ينظر: عمر الدسوقي، المرجع السابق

[414] ينظر: العقاد شعراء مصر وبيئاتهم في الجيل الماضي:120،132،133،134،135.وللمقارنة بموقف طه حسين ينظر: محمد مصطفى هدارة بحوث في الأدب العربي الحديث، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1994، 324.

[415] ينظر: حفني داود: المرجع السابق:45،46. وينظر: شوقي ضيف في النقد الأدبي، مكتبة الدراسات الأدبية (26) دار المعارف القاهرة،1962، ط2:66.

[416] لمزيد من التفصيل حول موقف جماعة الديوان من شوقي ينظر: عبد الرحمن ياغي، مقدمة في دراسة الأدب العربي الحديث، مطابع القبس التجارية 1987:77.

[417] حول الصعوبات التي تقف في وجه دراسة النقد الدبي ينظر: سهير القلماوي النقد الأدبي، مركز الكتب العربية (د،م) 1988:9.

[418] نايف بلوز "علم الجمال عند هيغل" دراسات عربية، عدد 12 السنة 16 (أكتوبر 1980):82،83،87.

[419] الجابري، اشكاليات الفكر العربي المعاصر:9،47.

[420] ينظر: محمد أركون "التراث" محتواه وهويته-إيجابياته وسلبياته" في: التراث وتحديات العصر:166.

[421] ينظر: طارق الشريف "جماليات عربية حديثة" الوحدة، المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط، السنة 2، العدد 24 (أيلول-سبتمبر) 1986، ذو الحجة –محرم 1407 هـ:16،17.

[422] ينظر: طارق الشريف، المرجع السابق:19.

[423] ينظر: جابر عصفور، قراءة التراث النقدي، دار كنعان للدراسات والنشر، دمشق، 1991:22.

[424] ينظر: صابر عبد الدايم، أدب الهجر، دار المعارف، القاهرة، 1993:204.

[425] ينظر: طارق الشريف، السابق:20.

[426] ينظر: شوقي ضيف، دراسات في الشعر العربي المعاصر:33.

[427] ينظر: المرجع السابق: 33،34.

[428] ينظر: حامد حنفي داود، تاريخ الأدب الحديث: 56،57،58.

[429] ينظر: المرجع نفسه:71،72.

[430] ينظر: جابر عصفور، المرجع السابق:24،25.

[431] ينظر: جبر عصفور، المرجع السابق :23،26.

[432] ينظر: زكي نجيب محمود، في فلسفة النقد، دار الشروق، بيروت القاهرة،1983، ط2:250.

[433] ينظر: عدنان المبارك "من أبعاد مشكلة التقاليد والحداثة" الوحدة، السنة 2، العدد 24 (أيلول-سبتمبر) 1986:164.

[434] ينظر : جابر عصفور، المرجع السابق:12.

[435] ينظر: أدونيس، صدمة الحداثة:54،55.

[436] ينظر: أدونيس، المرجع السابق:56،57،58.

[437] ينظر: عبد الرحمن الرشودي، الرصافي: حياته، آثاره، شعره، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1988: 142،143.

[438] ينظر: الدسوقي، في الأدب الحديث 1: 1990 وما بعدها.

[439] ينظر: زكي نجيب محمود، المرجع السابق: 145،146،147،148.

[440] ينظر: عبد المجيد الحر، أحمد شوقي أمير الشعراء ونغم اللحن والغناء، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان 1992: 82،84،85.

[441] علي عشري زايد، المرجع السابق: 25،27.

[442] ينظر: عبد القادر القط، المرجع السابق:26،31،32.

[443] تنظر: أمثلة عن هذه الظاهرة في: الدسوقي، المرجع السابق:191،193،194،195.

[444] ينظر: القط، المرجع السابق:25.

[445] للحصول على تفصيلات تتعلق بالحداثة الواعية وغير الواعية ينظر: رايموند ويليامز، طرائق الحداثة: ضد المتوائمين الجدد، ترجمة: فاروق عبد القادر، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، عدد 246 (صفر 1420 هـ يونيو /

حزيران 1999م): 12 وما بعدها.

[446] ينظر غالي شكري، المفترق الانهيار أو عصر نهضوي جديد دراسات عربية السنة 16، العدد 12 (تشرين الأول- أكتوبر) 1980: 14.

[447] نايف بلوز، المرجع السابق: 81.

[448] ينظر: لمزيد من المعلومات: إ، نوكس، النظريات الجمالية: كانط-هيغل-شوبنهاور. ترجمة: محمد شفيق شيا، منشورات بحسون الثقافية، بيروت، 1405هـ-1985م:85،86،87.

[449] ينظر: نبيل سليمان، مساهمة في نفد النقد الأدبي، دار الطليعة، بيروت، 1983:195.

[450] ينظر: المرجع نفسه:137.

[451] ينظر: عفيف بد الرحمن، الأدب الجاهلي في آثار الدارسين، دار الفكر للنشر والتوزيع، عمان، 1987:55.

[452] ينظر: س، مورية، المرجع السابق:25.

[453] ينظر: كمال نشأت، أبو شادي وحركة التجديد في الشعر العربي الحديث، وزارة الثقافة، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1967:227،228،229،230،274.

[454] صابر عبد الدايم، المرجع السابق: 219، وينظر أيضا في الموضوع نفسه: محمد مصطفى هدارة، المرجع السابق:324.

[455] ينظر: غالي شكري، المرجع السابق:10،11.

[456] ينظر: ر،ف، جونسون الجمالية، في موسوعة المصطلح النقدي: ترجمة عبد الواحد أبو لؤلؤة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1983، ط2 :1 : 276،277.

[457] ينظر: حمودي صمود "النقد وقراءة التراث"، تجليات الحداثة،

معهد اللغة العربية وآدابها (جامعة وهران) العدد 4، يوليو 47:1996

[458] ينظر: العقاد، شعراء مصر وبيئاتهم في الجيل الماضي:156،157.

[459] طه حسين: حديث الأربعاء (مجموعة المؤلفات) 17:2، وينظر أيضا: حسين مروة، دراسات نقدية في ضوء المنهج الواقعي، مكتبة المعارف، بيروت، 1988: 255،256.

[460] لمزيد من التوضيح حول فعل القراءة ينظر: عبد المالك مرتاض، القراءة بين القيود النظرية وحرية التلقي، تجليات الحداثة، (مذكور): 31،34.

[461] ينظر: عبد المنعم تليمة، مقدمة في نظرية الأدب، دار العودة، بيروت، ط3، 11،12،13:1983.